
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
اهدایی
محمدعلی کریم‌زاده
۱۳۷۷



لله الحي الاحد حمدا لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع وجنى من ورد
وضة الروع واستنبطها العلماء بابراء الاراء من اصول المشروع وارووا
بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع اواهم الله الى الجنان والربوع وفاهم
بصروع الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذى اللواء المرفوع
محمد المبعوث من انصع رفاع الينبوع وعلى اله واصحابه العابدين
بالخلوص والخضوع ما ال غروب وطلوع وهال غروب وضروع
وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله الى جنته برشده
ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابى ومختلس ما لى
قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير سيد الاحرار النحرير سند الاخبار
بديع الفضل فى الاعصار ما رات مثله الابصار مولانا حافظ
الدين النسفى الفائز بالنول الوفى اسكنه الله فى جنة مفتحة
الازهار واركنه فى كنه تجرى من تحتها الانهار باهر المنقبة
والمنار طائر فى الاقطار كالامطار سائر مسيرة انضار الانظار
صابر اهالى الامصار انار لكن كشف اسراره والتعمق فى الاغوار
قد ادى فى افئدة الرائدين نارا وكان له شروح رفار طوال
ينال من طالعها ملال كلال نسئلك ان تشرحه شرحا على طريقة
الحل مختصرا مقاصد المتن حل حاويا على عوائدها البريعة
خاويا من زوائدها البشيعة وعلى لطايف فرايد جيدة
جديدة وشرايف فوايد سيدة سديدة فقلت لهم انى وهن

العظم منى ووهنت البنية والقوى وفاحة القطيعة والجوى
وجبت ولا زنبى عدة العلل ووجبت وقاربنى علاة الاجل مع
الكدار اوانى بفقد مال وخول وانتشار جنانى من نايبات
وحول والعلم حال حاله الى الفحول وبطل والجهل جال جاهه
الى الفحول ونظل وابن الصفا نبهات ابقاع الاهل فاعادوا
الالحاح الى ثانيا وعنان الاقتراح الى ثانيا فنظرت لو كرر
الاعتذار والالتماس توصل الى ضرب اخماس باسداس فلاح
لى ان ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فابقيت
كلامهم وشرعت مرامهم متوكلا على ربى الوهاب انه ملهم
الصواب نعم المرجع والمئاب الحمد لله الذى هدانا اى دلنا
وقيل معناه خلق الهداية فينا وهو الدلالة الموصلة الى المطلوب
كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير
الهداية هى الدلالة على ما يوصل الى المط اوصل اليه بالفعل اولا فانها
مستعملة فى كلا المعنيين كما فى قوله تعالى انك لا تهدى من احببت
وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال فى معنى الدلالة الموصلة
اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء
استدل الزمخشرى فى الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها
الرازى ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها
لما رئى فى ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط
المستقيم وهى الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة
الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه
باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية

العظيم وصفه بالعظم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشار
الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه قالت عايشة
رضى الله تعالى عنها كان خلق النبى عم القران يعنى تأدب بآداب القران
فى مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول
الله عليه السلام كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معروفه ولا
تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه
السلام كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام
صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما
امر عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى اله الذين قاموا
بنصرة الدين القويم اى المستقيم الدين مقول على دين الحق قال الله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام مقول على دين غير الحق قال الله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظى
وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان
اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطئا
الدين وضع الهى سائق بذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق
عن الاوضاع الالهية الغير السابقة كانبات الارض وبقوله لذوى
العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله باختيارهم
عن الاوضاع السابقة لا باختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود
عن الكفر وقوله بالذات متعلق سائق يعنى الوضع الالهى بذاته
سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشئ لما من شانه
ان يكون حاصلا له اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين
الكمال اعتبارى فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج

من القوة

من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما
فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور
طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث
يبتنى عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يبتنى على غيره
وهذه الاصول مبنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان و
الاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى نوحا اى بين واظهر
قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اى الشارع وهو
الله تعالى او الرسول عم ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا
عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون
اللام فيه للجنس واضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان
المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا
التوجيه انما يستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما فى قولهم
رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا بنفس
البيان والاظهر ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا
الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفى الصحاح للجوهرى
الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وانما لم يقل اصول
الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الفقه واصول
لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كالفقه ولو قيل اصول الفقه
لا فاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه
كذا قالوا وللقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نم الافادة
مطلقا بل من جهة استنباط المعانى الفقهية بدلالة المادة

فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية
فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم
الفساد من وجه آخر ان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا
بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور
فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع ببيان الاصطلاح
ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل
وجه واعقبه السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف
حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه لاختصار او قيده
فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس
العقلي مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود
في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية الطواف قسنا
عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي
الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل
اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس
قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس
اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل
بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف
الثلاثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة
والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس
بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه

بالعارض

بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا
عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار
الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور
والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة
مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص
الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد
الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا لكان اثبات
شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم
وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع مم فانه
جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا و
يوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي والجرة للحمام
وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع
لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم
بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري
وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه
الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت
شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق
بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلايل كما في الاصول
الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه
عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عم اصحابي كالنجوم
وجه الحصر على الاربعة ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله
فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان
كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس

والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه للعهد
وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف
الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف
اهل العربية على كتاب سيبويه فالقران وهو في اللغة مصدر
بمعنى الجمع غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب
ولهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقران لان المجموع
تعريف الكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر
بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف المعروف بعيد عن
الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول
صفة كاشفة للقران اى على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة
او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم كما يقال جاء
الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب
السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير
منزلة كما انزلت الفاظ القران المكتوب في المصاحف وهو
ما جمع فيه صحائف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته
وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله اى على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت
من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف
على القران والقران موقوف على المصحف والا لم يخرج ما
نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القران بمفهوم شخصي معروف عند كل
احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقران

بمفهوم العامي موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور
فان قلت فلا حاجة الى تعريف القران لانه مجموع مشخص
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات فلا خفاء
فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له
من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القران
من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية
او بعضها فاطلقوا القران على الجزء كما اطلقوا على الكل
فلا بد ان يؤخذ القران في عرفهم الخاص بحيث يصدق على
الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي
يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة
مختصة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه
معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما
هو بسورة فللقران مفهوم شخصي في العرف العام وهو لذلك
قسم الى سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو
دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه
تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من
ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت
قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحف
لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا
الالف واللام في الجمع للجنس اذ لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته
بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف
ولكن لا نسلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات

المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز
به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد
قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول
غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما يورد على التعريف
التسمية في اوايل السور فان الحد صادق عليها وليست
بقران على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رح لانه لم يكفر
منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحايض والجواب انها من القران على ما هو الصحيح من مذهبه
انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة لكن انها
ليست من اول السور ولا من اخرها وانما لم يكفر جاحدها
لمكان الشبهة في كونها قرانا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف
في كونها اية واما قراءة الحايض والجنب انما جازت لقصد
التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الذكر والثناء
وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو
الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللالي في
السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران بالنفيس من
الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه فرد
للخاص مطلقا لا من حيث انه من القران فرعاية الادب
فيه غير لازمة كذا في شرح المنار الانوار وجامع الاسرار
ولقائل ان يقول المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم
قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا

لخاص

لخاص القران لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى
القايم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من
القران لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرانية
يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا
يقال المتشابه قران وليس له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته
قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قران وهو
مذهب ابي حنيفة رح ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة
من غير عذر مع ان قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم
للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها
حالة المناجات مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى
نوح بن ابي مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف
القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة
بدون القران لانه اسم للنظم والمعنى وانما يعرف احكام الشرع
اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقران احترز به عن القصص
والامثال والمواعظ الواردة في القران لان نظرهم ليس فيها والمراد من
الحكم ههنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما بمعرفة اقسامها اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما
ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة الاحكام موقوفة
على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما على ما قيل المذكور اربعة
وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن ووجه
الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان الاول فاما

بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب
دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا فان لم يعتبر فهو القسم
الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو
القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا ينقسم فيه
الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم
قيل وجه الشي طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه
ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة
ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم
صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها
وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل
فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرها قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة
المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها
دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه
لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل
التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا
لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة
بين رجل ورجال خصوصا وعموما ثبت بالصيغة لا بالمادة فخصها
بالذكر ثم الكلام والصلوة والزكوة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة
واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه
الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة
مبتداة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة
والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك المأول لان اللفظ

اما ان

اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني
فان ترجح البعض على الثاني فهو المأول والا فهو المشترك والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر
معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور
معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان
قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى
يقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه
فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني
ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا يخ اما ان يكون
خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال
الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال
واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل
ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام
الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم
ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى
باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة
احكام الشرع وانما يحصل اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال
والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخل في الاقسام
الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه

حقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب
الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم
لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف
على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم
فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم
يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقفه فبالاقتضا
وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة يجيء
بيانها والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان
الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة
تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار
صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في
افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اى معرفة
قسم خامس يشمل الكل اى الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد
من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع
والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها
ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القران ينقسم على اقسام فباعتبار
يشمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى اخر الاقسام
فيكون في الحقيقة تقسيمات لا اقسام وهو اربعة ايضا معرفة
مواضعها اى مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص

مأخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام
وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح
عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم
من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا
او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك
انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه
وقولك قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك
قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا
والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون
متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا
وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات
وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد خرج به
ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين واكثر
معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الاجابة
الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم
المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعروض
الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك
فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قوله والمراد
منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما
لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون
كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ

متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع
لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين
فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد ان كل
غرضه بيان القسمة وتطبيقه على الافراد لان القسمة للافراد ولهذا
عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة
وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين
كالانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقها معرفة الاحكام دون
الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة والحكم
بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل
فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون
وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من
العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد
فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه
وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك
في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر
الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول
المخصوص قطعا يقينا اي قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم
وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف ثبت القطع مع احتمال
المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم ولا يمنع
القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حايط غير مايل لاحتمال سقوطه يلام

وإذا كان

وإذا كان مايلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل
ببيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان القطع
مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فايدة في ذكره قلت
القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل
البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بينا
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهي
لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان
المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا
تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة
في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت
بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل
فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا
على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا
خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم
معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل
به فجعله فرضا يكون زايدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت
هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي محتاج
الى قيد زايد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد
تقدم نحوه انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود
على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله ويبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو
ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه مع اعتدال
الهواء وهو شرط لصحة الوضوء عند مالك لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله

مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عم لا يقبل
الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء
لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي
شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعا
فاغسلوا وجوهكم الخ لان قوله تعا فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه
الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت
فلما اوجبتم النية ولخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلوة لزم التسوية
بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور
التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة
تلزم كذا قاله الشارح وللقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة
السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او
المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة
وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهوماتها قطعية وظني
الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلاثا
فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية
فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة

وكذا

وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء
وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا ترى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر
الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح راسه فذكره بعد فراغه فمسحه
ببلل كفه والطهارة اي وبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله تعا
وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال
الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا
البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة
ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص
مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة
اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى
الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى
الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله
بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل
بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به
قبل البيان وهذا امكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق
عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلاث شعرات لكنه
مدفوع لان من مسح براسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة
فينبغي ذلك البعض مجملا او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج
الى ايجاب ذلك على حدة وللقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد
لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدأ والاولى
ان يقال ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة

على الكتاب والتاويل اى وبطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار وآية التربص
وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربصن
المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء
مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام
تجيء بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلوة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن
وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض
وليس كذلك لانه بدعة وليس مامورا به وبان الهاء في الثلثة تدل على
ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد
عكس التوانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا
للموت او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها
بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري وقتادة
وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان
مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كا
الحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر رجح علامة التذكير وقلنا هذا
باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن
الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون
العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا لنص
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق
فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد ولذا
حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة
فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة
لم تكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى

الحج

الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة
قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني اى كون الزوج
الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق
امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها و
انقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث
طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند
محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما
دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلاق مثبت للحل
الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال
اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملك
الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في
الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا
عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة
الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة
في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق
وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب
ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا
لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه
غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة
اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا
يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا بنفس التزوج لا يصح ان يكون

غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث
المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية
الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة
وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن ابن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة
وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال النبي عليه السلام اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق هو من
عسيلتك فنفى عم عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد
العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق
لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا
والذوق علة العود فثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلاث
طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد
سماه النبي عليه السلام محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما
معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح
شرع للدوام صار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا
لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم
ينفر من فعلهما لا حقيقة اللعن لان النبي عليه السلام ما بعث لعانا قال
صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل
ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل
بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافات مناف
لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة
والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقة والطلقتين فلو كان

الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت
حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العلتان
كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصفة التصغير اشارة الى ان عنبوية
الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير
مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى
جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان
عندنا سواء هلك المال في يد السارق واستهلكه وقال الشافعي
يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان يجبر المحل والقطع للزجر
وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية
على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة فمن
قال القطع موجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق بعد
ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زايدا عليه بخبر الواحد فقد ابتم
بما ابتم اشار المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط
عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية
اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة
فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزاء بالهمزة بمعنى كفى وهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية
وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله لانها جناية من جميع الوجوه
والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته
وانما حرم حقا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما
لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه
فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا

من شرط القطع ان يكون المال المسروق معصوما قبل السرقة حقا
للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال
الملك الى الله لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق
مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده والعصمة
انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر بقي
مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة
تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما
يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله
فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه
وبين الله تعالى فيفتى بالضمان لما روي عن محمد فان لم يقطع تبين انها
كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه
صورة ففيه تكميل معنى لحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من
الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق
مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم
فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق
الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخاص
قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي
لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعد تمسك المص بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على
ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به معنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما

الزوجان

الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما
افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب
يعني وان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته
بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض
عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير
انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد
اخرى على التفريق دون الجمع لانه يدعى لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير
كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه
ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والشروع
والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين
ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب
على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله
الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
لانه لم يذكر تطليقا اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة
وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون
الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب
في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون
الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة
بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون
المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه
الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا
وللقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى

ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين
العقيلي ان النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان
فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد
بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر
التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلا يكون في الاية دلالة
على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري
عن النبي عليه السلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة
عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها
من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية
او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل
الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في
المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان
طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب
مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف بالطلاق قبل الوطي قلنا هذا ليس
بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره وكان
المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي رح
تقديره مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما
في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا
باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف
والنشر فقوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا
متعلق بوجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء
بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء

ذلكم

ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى
غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء
الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو
الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد
حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال
ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد
خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه السلام قال
زوجتكها بما معك من القران فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت
هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضة نص الكتاب او يقال الباء
للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله
وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب
ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله
عم لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في
قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن
لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه
بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع
يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال تعالى سورة انزلناها وفر
ضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى
بقرينة قوله عليهم لانه يقال وجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة
قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم
ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء
شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب

الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها
وسمي الفرايض فرايض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيثبت
انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل
على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة
كل معنى من معانيه الى قرينة ولان نزل قوله وما ملكت ايمانهم قرينة
على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا
ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر الثابت عند الواو
بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود
المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا
حقيقة وذاك مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما
ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد
بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية
لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود
في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا
يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول
الفرو ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم
قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول الفرو ومن الثاني
الضرب والاية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى
الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى
الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطاحل
على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا
على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا

عند

عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي عليه السلام بالحديث المذكور
ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله غير معلوم وذلك
مجمل ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الا
ستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبا
لقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فانه قوله افعل بهذين الوجهين
لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى
ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا عن المامور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون
مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر
من المضارع ذكر في شرح الاكمل وفيه لخروج امر الغائب عن التعريف
والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل لكن الامر
خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم
ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل
الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى
المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ وللقائل ان يورد عليه بانه ان اراد
اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم
امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره قد تكون للتهديد والتعجيز
ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان
ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده
يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة
لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم

اه غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء صح

ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى كالمترادف وقد يكون على
العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص
هنا من الجانبين تعرض المصنف لهما لجانب المعنى بقوله ويختص
مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو
المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا
خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى فعل النبي عليه
السلام الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا
به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق
لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم
لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف
في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو
الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال عم صلوا كما رايتموني اصلي فجعل
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا
اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل فواصل
اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام
ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب
والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عليه الصلوة
والسلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى
صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت
نعليك قال ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد

فلينظر

فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على
ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار
ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان
مخصوصا به عليه السلام ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع
النعال علل الانكار باخبار جبرئيل عليه الصلوة والسلام وكيف يجوز
الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله سبحانه وتعالى فاتبعوني
يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليلهم والوجوب
استفيد بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان
الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث
وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو
مامور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن
تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان
المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف
به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر
بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه
غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم
الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا
وهذه التاء وبل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط في جمع رهط
وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب
كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكانوا هم متمسكين
بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب

والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا ولان الامر يقتضي حسن المامور به
ومن ضرورية التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه
مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال
الحقيقة فاذا صدر امر لابد ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة
تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا
دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر وقبله يعني موجبه
الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا
رد لقول بعض اصحاب الشافعي رح فانهم قالوا موجبه في اغلب
الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى
قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح
دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل
الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب
كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها
فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا
لا لنا اثمنا على الترك فيعود الامر على موضعه بالنقض لانتفاء الخيرة
عن المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول
عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
بعد قوله اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم
ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص

قوله تعالى

قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في
الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا
يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله
عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مامورا
بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من فرد الامر
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد مخالفة الامر
انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلت موافقة الشيء
عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته
تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته
لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو من
النزاع قلنا المفهوم من الاية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة
الامر حراما للحوق الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع
لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال
الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المامور به اذ لو رخص لم يكن
طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما
قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما
يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب
ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك ثبت الوجوب قلنا
كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له
والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل

كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد
لانه مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهي الامر
فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات
عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر
غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب
لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق
بدون الايتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع
لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار
ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض
الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة
في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع
وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ
الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخ اما ان يراد
به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء
الايتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانه لا نسلم ان الايتمار بمعنى
الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
بل هو متعد يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة
او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق
على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه
حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء
من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب
جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب

ما يثاب

ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق
لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل اي قال الكرخي
والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب
الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب عين المتنافي
بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما مجاز فان قلت كيف اختار فخر الاسلام
كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم فيختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون
استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى
كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب
والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب
من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة
فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز
الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا
هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت
المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان
وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير ما وضع له

المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير
الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث رقيق لا يتم الابهام من التحقيق
وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ثبت بعضا من الوجوب اه
ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص
الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب
التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعلا
ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا
اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان وفهم التكرار
من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سال قلت
سأله ليعلم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار
حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار
او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان
اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تختص لكنها
يحتمل العموم ويحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا
كثيرا او وصف بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا
بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد
بتحقق وصف دلوكها اي مقرونا بها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي
انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل
يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب
ورد هكذا او في السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل
اي لينتقضا والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر
يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة

حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا
قال لها الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي
اي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية
لانه يحتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين
لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ
يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله
اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله
طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد
الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة
فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شئ ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا
الا ان يكون المراة امة فيصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال
لاجنبي طلق امراتي الا ان في المراة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس
يبقى لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي
فهلا صحت فيه نية الثلث قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالفرد
يثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له واما قوله طلقي فامر
وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما
فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر
بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا
هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين
الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد

لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد
من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير
اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الا
نواع او العدد وان اراد ان لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا نسلم ان
ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس
كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا ينفي باحتمال الامر العموم
والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى
في الفاظ الوحدان جمع واحد واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل اى بمكان بعيد منهما اى من الفردية والجنسية
وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة
او المقيدة تتكرر بمعنى تكرار متعلقات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط
الذى هو في معنى العلة او الوصف الذى هو علة فان قلت كلامنا في
تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك
بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب الحاصل ان الفريقين قائلون
بالتكرار لكن نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابتان بشئ واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت
الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل
شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت
غانما لسواده وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع
شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين لا بالاوامر
بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر
لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا

ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك المراة
في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل
كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال
موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا
اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع
اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى
وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا يقطع يده
اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدى جمع عام متناول لليمنى
واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل اطلاق الايدى وصيغة الجمع ايضا لانهما
يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر
السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد بايه السرقة الا سرقة
واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف
الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع
الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما
مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يكن هيهنا تكرار القطع
بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان
المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة
يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه
استدلال بما لا يراه تعريضا رأى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في
مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في
فقد صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتمال

التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء
وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم
كل شيء بما يناسبه فقوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين
الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد منه
افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك
ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو
وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير
متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم
العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية
والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر
فان المامور به ان كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا
وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه
التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة
وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا اخر
وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا
القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارة يقال ادى زكوة ماله وطعام
كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما
على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه
فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب اي بالامر فلا يقضي
النفل لانه غير مضمون بالترك اما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه
واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند
المامور به بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء

قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل
الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء
كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي
لا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل
في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ
متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه
معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء
يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة
انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما
قال عم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من
امر اخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع
اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط
بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل
له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي
ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نم فان الوتر
سنة على قولهما واحد كالروايات عن ابي ح رح ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت
النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل

لانه اخص وانما هو بدل لا نظير وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس
من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء
في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب قدر عليه وهو اصل الواجب
واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن
نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب
عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها يظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات
المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نذر مقصود قال ابو اليسر الفوات
والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام
الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت
بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به
بعده ولو امر به بعده يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان القراي
والرازي قال الخبازي الكلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا
من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها
في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا
ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالتهاجر بالليل سرا وللقائل ان يقول وجوب
مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضا
باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من
مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء
وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال
الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان
للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت
الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف

كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا
وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به
الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء
بصوم مقصود هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال
لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب
اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا
الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع
ان قضاءه وجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان اخر
كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب
القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال
جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان
موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة وحدها
لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت
ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة
نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم
مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفي ما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء
بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان
فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه
في رمضان اخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف حاصل

بالقصد بنذر دائرة على الشرف الحاصل من التضمين كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل
من نفل حصل في تحريمة فرض لكن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك
لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتادى ذلك الاعتكاف
في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك
الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان ذلك
الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين
وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال
علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف وللقائل ان يقول
العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت النذر يراعى وجوده
ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد فيجوز به الصلوة ورمضان الثاني
على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد
ان يكون مقصودا لا لان القضاء وجب بسبب اخر وهو التفويت لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نذر مقصود عندهم
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات
والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على
نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن
والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء
كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها
نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر
وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لكن نام خلف الامام ولم
ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت
واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لا الاداء

مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء
باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس
لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق
وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد
لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء
حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا
وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عم وما فاتكم فاقضوا قلت سماه
قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام
ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا
يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى
مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي عليه
من غير تكلم احترز من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا
يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره
كالمفازة لغو لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع
انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا
قال مولانا سراج الدين الهندي وللقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض
شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهه
للقضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا
لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا
بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها
اي ومن انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله

القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل
والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع
كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما
قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا
فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب
مشغولا بجناية او دين يستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء او دين قاصر
وكذا تسليم المبيع مشغولا بجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي
وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في
يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه
لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة
والمشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد
الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم
ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي
جعله مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى
تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر
الزوج على تسليمه اذا طلبته المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين
ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث
لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع
على التسليم اما الموجب بتسليم العبد فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق

في المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه
وساير تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها
وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة
الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جايز الانتفاع للبايع و
وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل
لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من
حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات
واعتبار المملوكية فيتبدل البعض يتبدل الكل كذا قال صدر الشريعة ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد
المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع
والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عم دخل على
بريرة واتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم
نصيبا فقالت هو تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا
هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة
وبهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها
انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها
ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء شبيه القضاء ولم يعكس لان جهة الاداء
باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء
فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء
الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء
فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في
الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين

سوى ذلك واما الفرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان
يقول كان ينبغي ان يكون قضاء الفرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة
واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة
والقضاء انواع ايضا اى ككون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة
الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة و
بمثل غير معقول بمعنى انه لا يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو في معنى
الاداء كالصوم اى كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل
معقول والفدية له اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني
الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء للعجز
عنه دائما كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بينها وبين الصوم لا صورة ولا معنى
اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى
الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال
فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان
تضلوا اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه
قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى
الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء
يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه
فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرا بعضهم
وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو
قوله تعالى كتب عليكم الصيام والخير بمعنى اليسر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون
معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بنوع
اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر في الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف

ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا
ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال
القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها
واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام اما حقيقة فلاستواء النصف
الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون على هذه الصفة واما حكما
فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر
تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرا
في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض
في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم
ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على
الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية
عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة
لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية
حسنة مندوبة يمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في
الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا
بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية
وصفه كالتصدق بالقيمة اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر
الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم
تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق
بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى
اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والاثام وليكون ضيافة الله
من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام
وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك

الاحتمال وفي هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا
بالاصل احتياطا فاذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة
اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان قلت
اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد
فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر
ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا
بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني ان القضاء
بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق
اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في ذلك مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين
لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة
ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له
مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولكونه قاصرا اخره ولو قدم السابق
عن قوله بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم [illegible]
فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا
قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنا قلت الثابت في الذمة اصل
الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة اومنه في اتيان
بمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس بالمال في قتل
الخطاء هذا القضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تتحقق بين الادمي والمال
لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة
للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا
واحتمل القصاص لانه لا يضمن لانه مثله صورة ومعنى فكان هو السابق
واداء الدية هذا نظير قضاء يشبه الاداء قوله في عبارته تم لان تسليم القيمة

الصورة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يعد من قضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء
مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما
اذا تزوج على عبد بغير عينه صحة التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فتتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح
دون البيع اما كونها قضاء فلا واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من
هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى
اي بعبد ولا تجبر على قبول وانما لا يجبر الزوج لان التسليم عليه في العبد بالنظر
الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف يجب القيمة كما لو امهر
عبد غير فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيجبر الزوج بخلاف العبد المعين
لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تجبر عند القدرة
على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته يفسد التسمية ويجب
مهر المثل فكيف صحت هيهنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
[illegible] لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة
لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بها فهنا
ومن هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع
ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمدا
فللولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع
لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل
تقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا بحالة الاتحاد بالقيود الثلاثة لان القتل
لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص
عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل
من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطاء والاخر عمدا واما اذا كا

خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا
تبين انه لم يسر الى القطع فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل
وله ان مبنى القصاص على المساوات وفي القتل بعد القطع مراعات المساوات في المعنى
وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعات المساوات في صورة الفعل ايضا فيتخير
بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل
لان الخطا موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عنده
لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل
الا ان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له فكما له ان يسقط الكل عفوا
كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن
المثلي اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله في باب ضمان العدوان
لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن
المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب
وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب
ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن
اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا
وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان
يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون
وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو
الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا يضمن قيمتها
بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي تضمن
بها لكن يضمن لحر مثلها باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه
لو حبسه وتعطل دون منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف

بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان
يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان التمثل الكامل
هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوايد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا
خلافا له لما ان الغصب ازالة اليد المحق واثبات اليد المبطل وعنده اثبات اليد
المبطل فقط فيكون الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة
عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالحانات فانها
تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها تخلق لمصلحة الادمي كالاعيان
وورود العقد عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال
مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة
ومالية الشئ عبارة عن صيانة وادخار لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة
لا تبقى وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به
قلنا هذا الاحراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش النابت في ارض مملوكه
وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان
باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك
منافع هذه الدار شهرا بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل
العقد الى المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في
غير العقد كما في وطئ جارية يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الحقت
بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان لمقابلة العين حكما والقصاص اي
وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن
لمن له القصاص الدية عندنا وعند الشافعي يضمن لان القصاص ملك متقوم
للولي لان النفس تضمن بالمال عند الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان القصاص
ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطا

خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا
تبين انه لم يسر الى القطع فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه فى موجب القتل
وله ان مبنى القصاص على المساوات وفى القتل بغير القطع مراعات المساوات فى المعنى

اى الدليل على عموم النكرة المنفية النص والاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء
به موسى نورا فانه استفهام تقريرى وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون
بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة
وقد قصد به الزام اليهود وورد قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجوز الا يكون المعنى ما انزل
الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على انه سلب كلى يستقيم رده بالايجاب الجزئى الذى لا يناقض
السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم واما الاجماع فان قولنا
لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق والله
اسم للمعبود بحق ومثله يكون تناقضا فى القول وهو محال فى كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت
المنفى بصدر الكلام مفهوم كلى كالاله والمأخوذ فى مدلول جلاله فرد خاص من مفهوم الاله يعنى
ان لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود الخالق للعالم الا انه اسم لذلك المفهوم الكلى كالاله ثم
لا يخفى ان المستثنى هنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود الا الله فان قلت
قدرت نفى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس فيكون ابلغ فى الرد فالجواب
ان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس
انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفى اله غيره لا بيان امكانه
وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا من موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود
عن الهة سوى الله تعالى لا نفى مغايرة الله لكل اله   رحكوى

...افى تضمن
...يضمن منافعه
لوجب ... غيره عليها كتابة بخلاف

بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا فى صورة الغصب بان
يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف فى غصب المنافع ليس بناء على ان التمثل الكامل
هل يبقى بل بناء على الاختلاف فى زوايد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا
خلافا له لما ان الغصب ازالة اليد المحق واثبات اليد المبطل وعنده اثبات اليد
المبطل فقط فيكون الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة
عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالخانات فانها
تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها تخلق لمصلحة الادمى كالاعيان
وورود العقد عليها فى الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال
مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة
ومالية الشئ عبارة عن صيانة وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة
لا تبقى وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هى به
قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى الا ترى ان الحشيش النابت فى ارض مملوكة
وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان
باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال الجرتك
منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل
العقد الى المنفعة شيأ فشيأ وليس سلم انه وارد على المنفعة لكنه يثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة فى
غير العقد كما فى وطئ جارية يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الحقت
بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان لمقابلة العين حكما والقصاص اى
وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعنى من قتل من عليه القصاص لا يضمن
لمن له القصاص الدية عندنا وعند الشافعى يضمن لان القصاص ملك متقوم
للولى لان النفس تضمن بالمال عند الخطاء وهذا دليل على ماليته ولنا ان القصاص
ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطا

بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسألة مع ما قبلها ثلاث مسائل معترضة لقوله وقلنا
وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا على
القاصر ولا يصلح قلنا ان يكون متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع
عليه والظاهر انه معطوف على ما قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدا
انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لا يضمنا شيئا عندنا
ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج
فيكون متقوما عليه ثبوتا والزايل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا
ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالملك
في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر لحفظ النفوس
وما يملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا اذن ولا عوض منها ويسمى بدل الخلع بدلا عن البضع مجازا
ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليه المال لا يقال
عدم توقفه على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال
انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا
باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وقربانه
عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقق عن ذلك النصف فاشبه
الغصب ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر وهو الشارع
حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح قال الله تعالى ان الله لا
يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء
ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة

نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح او الذم كالعبادات
والمعاصي ولا خلاف بين العقلاء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير
الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل
فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل بل الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فعله وحسن تركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله
وهو متعال ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به
ونهى عنه لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع
بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنا لعينه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان المأمور به والاول يوجد
بدون الثاني اذا امن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما
يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان
به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا
يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن
لكونه اتيانا بالمأمور به ولكونه شرطا للصلاة المراد بالمأمور به الهيئة
المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع
الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا توقف
وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق
الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد
الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط
اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما

ان يوجد ذلك المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اى في غير المامور ولقائل ان يقول في هذا التقسيم
نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة
حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من القسم
الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم
ان قوله او يكون ملحقا قسم لما يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن
المطلق الثابت المامور به وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا
بعينه فالقسم الثالث ودرجة ثالثة بينهما وهي ان تكون حسنة لا لعينه
ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها
لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت
بالحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق
هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل
بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح
اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان القلب على الايمان ووصفه وهو
الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء
الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتبارى لا يقتضي
وجود محل يقوم به حقيقة والصلاة فانها حسنة لعينها لانها
افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط
اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس
ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلاة في الاوقات المكروهة
والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة
مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو

هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها ولكنه
صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر وحي الله تعالى الى داود يا داود
عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة
وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابي
ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد وكما كان هذه الوسايط بخلق الله
اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة
بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالحقت هذه
العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق
الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما
الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلنا الدفع
والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف
على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض
لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال
انه الضرورة ان الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المامور
به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى
غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط
وهو اى ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون
حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل
به الى اداء الصلوة وهي لا يتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود
بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن في نفسه
لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى
او دفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره

لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولوجعل الاعلاء او الدفع
مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه
كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدر المعلوم
فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها
تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة
والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني امثاله
يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه
حسنا لحسن في شرطه ولاشك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي
حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره
الذي لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد حسنا لحسن في شرطه
فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا بمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي
فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان
هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان
الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن
بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير
الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع
الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون
التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي
بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة
بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة

صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون
الفعل مما لا يمتنع تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها مرجح
الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الالات والاسباب
وهي سابقة على الاداء وذلك على نوعين نوع يصير به الفعل غالب الوجود عادة لكن
ادراك على سعة الوقت مع كونه اهلا للاداء الصحوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم
الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه
يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يتادى بها حسن المامور به
نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء
ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت
بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولو قال والقدرة المتقدمة
وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح
ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق وقيد
بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه
في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بالليس في الوسع لان
القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم
ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب
الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف
اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب
شيئا غيره بدليل قوله عم فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة
غايته انه اثبت مماثلته الاولى والاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة
بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة
وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها
وان كان مطلوبا بغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب

+ ولقائل ان يقول في عبارته بشاعة النشئ
لان الظاهر ان راجعة الى القدرة المتقدمة
فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وان كانت
راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيد
فممنوع لانه غير جائز في التقسيم فلا يقال الاسم
ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة
فاي حاجة الى هذه الضرورة والى هذه التكلفات

على توهم الامتداد يظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم
ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي انما يشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء
حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت يعني في جزء قبيل
منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد
في الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان
النبي ع م على ما روى ان سليمان ع م لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فتشغل
بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى
فطفق مسحا الاية ثناء ما حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها
جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا
عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق
بالكي عليها وجعلها في سبيل الله تعالى كما ذكر ع ما اصدر عنه لان القوم
تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء العجز عن
الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة
ثم يحنث ويلزمه موجبه الحلف وهو الكفارة فيكون اثما لان المقصود
باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو
القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة ولاحتمال حدوث القدرة باحتمال
امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة
وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو
القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل
لانها زائدة على الممكنة بدرجة لانها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت
الا التمكن ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة
ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة
ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض العبادات

على هذه القدرة دون الممكنة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه
القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق
اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة ومغيرة
للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن
بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم
مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج
هنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب
الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط
النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من
مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة
والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس
متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج
بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء
الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي
هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزء
من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا
لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن
من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة
قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه
لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل
القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن

من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر
بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم
يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسمى اضافي لا يمكن ايجابه الا في
النماء الحقيقي فشرط قيام تمة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه
تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او
زرعها ولم ينبت لم يجب شئ والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس
من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا
حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع افة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر
حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط
الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب
لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا رد لمن زعم ان الحج
وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب
في صدقة الفطر زايدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة
على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من
بر او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس
الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا مناقض
ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما
من قبيل الالات التي هي الوسايط حصول المط وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة
الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير
الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف
على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون

يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها عليه للتنافي بينهما
وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اى المامور بالمامور به قال
بعض المتكلمين لا اى لا يثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه
بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز
المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز بمطلق
الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان
النزاع بينهم لفظي يرجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط
القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زايد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو لم يثبت
الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان
الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يبق
وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا
اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسده وانتفا
الكراهة هذا اشارة الى خلاف اخر حكى عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت
بمطلق الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جايز
مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة ولا كراهة فيها
بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت
للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول يبقى
لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء لم
ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه
اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد

الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقرير ايضا يبقى الجواز
بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز
بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف
يظهر في قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع
فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي
غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق
على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي
فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان
الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه
الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته
لئلا يعود على موضعه بالنقض هذا دليل على انه التراخي يعني ان الامر وضع
لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول
والثاني في صلاحيته حصول الفعل سواء فلو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل
الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو
الاطلاق واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه قلنا لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني
وفي الذي بعده الى اخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان
لا ياثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان ياثم يلزم الفور قلنا لا ياثم وانما ياثم
لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء اخر ولهذا لو ظن
انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر ياثم والموت فجاءة نادر لا يصلح بناء الحكم عليه
والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت
بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدي اي يكون زمانا

زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده كذا قاله الشراح ولقائل
ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم
عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده
عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدي اذ لا يختلف باختلاف الوقت
هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته
اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة
والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته فلا خفاء في ذكرها
وسببا للوجوب لها اي لوجوب المؤدي بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت
فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط على الشرط لا يجوز
ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم
على السبب لا يصلح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري
لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة
فانه شرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية
لا سببية والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف
صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان نا
قصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعي سببية
نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب متجدد بتجدد الوقت وذا يدل
على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة
بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر

بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا
وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب
سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري
الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه
الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المستجمعة لجميع
شرايط التاثير فهو لا يكون الا مع الفعل وذهب الشافعي الى انه لا فرق
بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا
متغايرين لكان الصايم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس
كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان
نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب
ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع
يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراى الاصح من ان
الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان
ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها
وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا
التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم

التقديم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون
اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر الوقت والا لازم بطل ولا اخر
الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي
يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء
الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي
يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع
وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء للوجود قبل الشروع لان الزمان
عرض لا يستقر ليتم الامر كن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان
ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى به حكم الاتصال به
لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا
الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء
فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول
فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية له حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء
السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بالجزء الاول سبب للوجوب سواء
اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل
جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال
الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على
الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور وللقائل ان يقول كيف ينتقل البقية
الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ولو كان
المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز
واجرى ومن التطويل اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير
تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل

الى الجملة يعني كل الوقت كان سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل
لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء
بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده
اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم
القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو
شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت
الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل
واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع
بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا
لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة سببه كاملا
في الوقت الناقص اى في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه
لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه
فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا
مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت
الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا
لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر
وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس
مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما
يتحمل لسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له
في الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة

الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت
سببا بعد الفوات لا يصلح في كافر اسلم في اخر الوقت لعدم اهليته للوجوب
في جميع الاجزاء ومن حكمه اى ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له
اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض
ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط
لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط
التعيين بضيق الوقت اى بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع
لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا فات
وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد
لا يزول بزوال السبب كالتيمم في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل
ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق
عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اى لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء
بعده او قصدا بان ينوى ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين بانضمام
الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدى في اى جزء يريد كالحانث اى كما ان الحانث في اليمين
له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو
عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون الوقت معيارا له
اى مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا
لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر
رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافة
اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود
الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا

ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا
كما في للنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت
السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه
الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء
من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والقضاء للعارية
وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه
سبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت
السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن شغل منه الجزء منه رعاية للمبا
كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة
كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عم اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان
وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم
فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا
لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين
فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا
كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه
ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف فبطل الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم
فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض
انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوى
واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في
الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء
في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رح قيد به لان عندهما المسافر

المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر متحقق في حقهما
الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم
سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان
في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا في
رمضان بخلاف المريض خبر مبتدء محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه
اذا نوى واجبا اخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى
عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص ولكن
اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما
نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان
كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كالحمى
والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض
يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان
يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رح انه لا يصح بل يقع
عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا
الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه
كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل
وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل
فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه لو اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على
جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف
اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان
والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من المؤقتة اما كون الوقت معيارا له فظ
واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر

وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر
المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة
في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر
لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق
النية ونية النفل لكن لا يتادى بنية واجب اخر لان تعيين وقت النذر حصل
بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل فلا يؤثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الاخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات
غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع وهو النفل
فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى من الليل فيفقد الامساك من اول النهار فيحتمل
الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم
والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا
هذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار
من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف
من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وتعيين
اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان للاشكال
بوجه اخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني
مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار وعند
محمد يجب متوسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من كل عام
صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند
ابي يوسف ومتوسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما
لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام
الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل
في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا

متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم
ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت
لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد
الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي
النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل
على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه
فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية
مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض بلا
النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم
الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا
صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى
به فرض الحج ويجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لو قع حجه فرضا من غير اختيار
وذلك بعد فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع
انه يلزم اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل
الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف فان وقته قابل
للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض ومعه لا يثبت الفرض والكفار
مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا
بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند
تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر
دنيوي وهم اليق بها فقد اثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع كالصوم والصلوة
وغيرهما في حكم المؤاخذة في الاخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد
وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم

[illegible]

في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا
التأويل منقول من اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما
في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي
والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا
بذلك ان اداءها واجب عليهم في حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام
بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان
السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت
في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها
لقول النبي عم لمعاذ رضي الله تعالى عنه حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل كتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم
ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب
اداء الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط
كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنه اي من الخاص
النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود شرف
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه تقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر
والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلاف
في لفظ من انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا
لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا على التمييز من نوعان لان نوعية القبح
يكون باعتبار امرين او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا او

به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون
مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع
هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران
المنعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر
كما عرف في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس
بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم
يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قايما بالمنهي عنه بمعنى انه منهي عنه لا لذاته
لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة
وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل
من الوصف لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم
ووصف الجزء وصف الكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور
للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال
بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه بمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته
لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة
في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة
بان باذن مالكها فان قلت لا نم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة
عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك وطهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام
في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي
والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا
ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة
الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع
في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صايما فصار ما انعقد به

مشروعا ومحظورا وفي المغني عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب
عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب
الترك فلم يلزم القضاء، وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة
انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي وقال لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت
غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة
فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وانه لم يسم
صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والنهي فيها عن الصلوة والمنهي فيها يكون
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية
وترك المنهي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال
العمل فرجحت جهة المنهي فاذا تركه يلزم القضاء، وفي القسم الثاني لما كان يمكن
الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك به فيفيد مع كراهة التنزيه
فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون
العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف
وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض والنص
خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما اكفر مستحله لان حرمته تثبت
بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان
مكروها كيف تثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود
حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل
بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب
كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي بمعنى الاذى والضعف
لا لعين هذه الاشياء، وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على

الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع
والاجارة على الشرع لتحققها بين الملل قبله قلنا كان للوجود بينهم مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه
وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما
والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها بهذه الشرايط موقوفة على الشرع
كذا قاله الشارح وللقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها
من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي
ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان للمقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل
بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطيا في القبل في
غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد
فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان تفسر الافعال
الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيقع
على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني
يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه
قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث
فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق النص عن قيد
المطلق وعن الاستثناء من ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل
ما يجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة
الزايدة وهي كونه اشد اتصالا به جهة او مجاورا لا الزايدة كما ان القبيح
لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وضعا والاخر شرعا
وانما خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء
للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه

المقتضى وهو النهى بيانه ان الله تعالى عباده ابتلاء فلابد ان يكون المنهى عنه
متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب
ولو كان قبحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهى عن
عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطر فبطل النهى المقتضى وفيه ابطال القبح
المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهى عنه
ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا تحقيقه
ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهى تصرف في الخطاب
بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم
ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع الاختياري
والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه وللقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة
على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
فان تم هذا الدليل بطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لابد ان يكون
المنهى عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نم استحالته
عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى
ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا
بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس
بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا هذا تفريع بالمسائل
على ما مهده من الاصل اي ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره
كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض
مستحق بعقد المعاوضة وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط
لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل
الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وساير الايام المنهية
مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب

ب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به
القبض وانما اشترط القبض لكون سببه فاسدا وللحرمة لا تنافي ملك اليمين
لحله البتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم
ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام
يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد
في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف
والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير
متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكن الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ
العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا او
جاريا مجرى الوصف لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كالاولى اذا اصفرت والنهى عن بيع الخمر والمضامين جمع مضمون وهو
ما في ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح
المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه
التصرفات شرعية والنهى عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك
لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهى عن
هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم وكان النهى
عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهى وللقائل ان يقول
ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة
الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى وذا غير معلوم فان قلت انها
مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة
الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء
حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عم بوقوعه

في زمان لا ينبونه مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله
والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ~~من بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم~~
ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار افهام
القبح وهنا باعتبار ما يرد على القاعدة به سؤالا وقال الشافعي رح
في البابين اي الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول
اي الى ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حالا اي قائلا ان النهي
يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في
الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه
ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض احكام
افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى
عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع
الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد
سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب حكمه
عليه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة اصمة تكذيب من قال نهي الشارع
لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء
الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حراما لما بينهما من الـ
التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح
والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله ممنوع
بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات
حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة
اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة

حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون صح

قصدا

قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما
فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم
تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو
الوطي ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب
كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة
وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته
بعد وجود الوطي مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة
النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وملك وقضي بالضمان
يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تلك الاكساب ووجوب
الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا
والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا
بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات والفائت
ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد وهو المالك وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان
فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب
ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده
فلا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون
سفر المعصية اي كسفر الابق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة
وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه
بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز

الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم
انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق
محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم في مال مباح
فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية
ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان
المنهى عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم
فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان
هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حال البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار
بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا
في الصيد بعد الاخراج يملك حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله
فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى
الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام
او المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اى لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا
اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا خرج به خاص العين كزيد لانه
لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا يتناول افرادا بل
اجزاء لان افراد الشئ ما يصدق الشئ على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق
على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك
متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود
على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا
متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز
مثال العام مسلمون فالافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون فالافراد
مشتركة في التسمية بزيد وانه اى العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله

قطعا اى بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه
ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان
الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني
اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع قلنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان
لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة
لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع والتكليف
بما ليس في الوسع كذا قيل وللقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال
في رفع القطع عن عمومه في العلم لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب
مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما
سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم
عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع فمتى سقط في حق التبع ففي حق
الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون
العلم قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو القطع لكونه غير متواتر حتى
لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز
وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اى بالعام
هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة وادى بحذاء
عرفات تصغيرها عرينة وهى قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير
عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس بن مالك ان قوما
من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم
الرسول عم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا
فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم
في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم

في شدة المرض ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عليه
استنزهوا من البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه
للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل
الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي
تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت
الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال
ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن
دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها وانما اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر يعني لو
اوصى بفص خاتمه لانسان لاخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان
لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساوات بينهما في الوصية بالفص
فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في
البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة
والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها فرواية شاذة وتمام
الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول
لان الوصية لا تلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر ومحمد اسم الخاتم عام
يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام
انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص
بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا صح
استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس
بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه
بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا

مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك
والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا
في المحيط هذا تفريع اخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله حتى يجوز
صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل
عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه
بخبر الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او
لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا
فيحمل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما
عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس
الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وهنا
لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت
يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله تعالى كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان
المشركين جادلوا المسلمين فقالوا اتاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله
الله فانزل الله تعالى الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل
الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز
مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان امنا يعني
لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان
مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند
الشافعي لان الجاني قد خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى
في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر وقوله تعالى ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الناسي

غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام
الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من
الاية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن
سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فانها
مسلك الاموال والاية تتناول النفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير
في كان يرجع الى النفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز
ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت
الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور
لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت
الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت
يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية
متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود
الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه
مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد
من البيت فاسد لانه تعالى فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس
في كون البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه
فيها الى الكعب فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه
بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما تناوله عند الشافعية
واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز
بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي
عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فان الله مخصوص منه كذا في بعض الشروح
ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة

الخالق

الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحس نحو قوله واوتيت من كل شيء
وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص
في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة
لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة
ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لان بعد زمان النبي عم يمكن ان لا يعرف تأخر
دليل اخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده
بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما او مجهولا
كالربا خص من قوله واحل الله البيع بقوله وحرم الربا لان الربا لغة هو الفضل
ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول
وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص
المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح
من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ
والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه باية
الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج
به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر
في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا
منه فلم ينكر احد احتجاجها به من الصحابة وعدل ابو بكر رض في حرمانها الى
الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة
فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص
بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم

ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان
المخصوص مجهولا فجهالته يوجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى
حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا
للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة
ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص
مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله
العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح
التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به
يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل
لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع
الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه
يبقى حجة موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام
موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل
قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يحتمل فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل
لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه
الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلت المانع
في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو
علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل
فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو
المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه
وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة
المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه
خيار الشرط شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند

تفصيل

تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا
للبيع او اشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا
العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في
البيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن
كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان
العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن
لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة المجموع المعوض
بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابل لهما باعتبار الازدحام
فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل
الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل
يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالخصوص
الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع
في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون
بيعا في الحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير
داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود شرط الفساد وهو جعل
ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح
البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء فقد يفقد تعيينه وجهل
ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار
او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء
ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد
العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصة من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بحصة من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع

مجهولا فيصير كانه باع هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير
الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا
بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه
الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط
بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد
فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في
بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء
بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم
يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به
اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما
كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما قالوا اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن
ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد
منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة فحالوا هذا اذا
كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون
معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فبقي الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا
القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت
الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم
الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة
الثمن وفي البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما
بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل
انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا

على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل
ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم
فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ
ليس محتملا له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم
الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض
فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه
بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة
الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان
معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان
من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر
وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما
لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصوص والعموم اما ان يكون بالصيغة
والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا
موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد
سواء كان جمع قلة او كثرة او معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المص
لان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندك
قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع
من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس شاملا للجمع
فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك
قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجمع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه
قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه

قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع
المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيئي الا بمعنى الصفة انه يجوز
الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع
فيقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رماحان ورماحات قلت
هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع احاده لا لكل واحد
فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيا فان قلت
اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت
من حيث ان مجيئي المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير
ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك لا يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم
على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زادني فله درهم
فكل من زاده يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر
وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زادني درهما يستحق كل من زاده
العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا
بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما
في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان
يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقول من في الدار قد يريد واحدا
والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمالهما العموم ومن في ذوات من يعقل
يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقدمهم من قبل فلا سلبه فان قلت
يحتمل ان يكون عاما لعموم صفة وهو العقل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض الشارحين
لم يكن من اجله ومع ذلك فهموا منها العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات

ما لا

ما لا يعقل يعني لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل
او امراة فان قلت اذا كانا من محتملات ما ومن فالمعنى الموضوع لهما قلت وضعنا مبهمة في
ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام
فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا هذا متفرع على كونه عاما
فان قلت كلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض وكان ينبغي ان يعمل
كما عمل بها في قوله الاخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل
بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم
باضافة المشية الى العام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى الخاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب
العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشا الله يضلله عام مع ان المشية
مسندة الى الخاص وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان
فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من
وان كانت للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق
بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط معنى
التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكلية دفعة واما على طريق
الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه
يعلق المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن
واذا قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا
يلزم من قوله فاقرؤا ما تيسر من القران وجوب قراة جميع ما تيسر وليس كذلك قلت بناء
الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا

وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب
التسهيل بقوله وما في الغالب لما لم يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما
في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ويدخل في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما
ايضا اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم
وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من
افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب
الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا
اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج كل امراة ولا تعم الافعال
حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت
عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل
رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده ماكول
والكذب اي يكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق
كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليق يقع واحدة واذا وصلت بما اي كلمة كل بكلمة ما
اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل
ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا
كلما تزوجت امراة فهي طالق كل وقت يقع من التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج
اخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم
الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من الفاظ معنى
توجب عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بفتحتين
ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا
اي يكونوا مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى
الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى كل عند تعذر العمل بحقيقة فلما

استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في
ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقة فلو
دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل احدهما
لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر
يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع بجواز
الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت
الحكم على تقدير وقوع كل واحد وهيهنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في
معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول
اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم
القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف عن
الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق
فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب
النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من
الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه ولم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله
من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل
على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معنى
المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى

يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت فيه عدم المسبوقية بالغير
مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما
فرغ عن بيان العام وصيغه شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب
وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس
وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس
وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم
كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة
التوحيد وانما يصح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا
للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب
الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم تقترن بها ما يوجب العموم لكنها
اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة
والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح
الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق
يمكن ان يقال لم يرد المص المطلق هنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لانها
لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف
النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في
احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص
لا على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كان
احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول
قدرة الله جميعا جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه
ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح
المتقدمين وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى

قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت
منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص
الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل
فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان
لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار
التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم تتناول
الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي
بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا
لكان تسميتها اعميا مجازا او بانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجيزوا الاخرس
وكيف يرجو الخلاص من هذا المخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم
من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هو حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل
مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس
المنفعة وهو الباطش معدوم من وجه فتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت
جنس المنفعة لوجود احديها حتى لو قطعتا لا يجوز ايضا والاخرس فانه فائت جنس
المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات
بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات
فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف تعم بالصفة قلت المراد العموم في الجملة
وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فان النكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه هذا القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة
اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف بها من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل
الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا
اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم
بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكره في شرح المغني

للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا
كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك
لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان
له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم برجل واحد سواء
كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
فانه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع القربان فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال
الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا
رجلا وكذا لا يعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة
قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال
والله لا تزوجن امراة كوفية بر بتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
فهذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم
وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير
موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا واحدا اي ولكون النكرة تعم بالصفة
العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم
يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مترتبين
عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من
النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم
المراة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام
وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها
اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين
لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا هنا موصولة او شرطية وان
اريد به الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى

با

بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني
قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال الا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام
بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به
فضلة تثبت ضرورة فتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه
صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم ولقائل
ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف وتعلق
بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين
والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود
واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه
غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا الحكم
ليس بوضعي بل مستفاد من خارج ففي الصورة الاولى لما علق عتق كل احد على ضربه نوى
الداعي لان الطبيعة مجبولة على الاخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية
لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم
بل يبقى واحد الحاجته الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان الحملة الترتب
وفيه بسط وتحقيق والله اعلم وكذا اي وكالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت
لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو
مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود
الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله
فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال والا لزم منتقد اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد
وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق ويحتمل الادنى

كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يجمع عده من دلائل العموم
قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسألة واختار فخر الاسلام وجمهور الاصوليين وعامة
اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او
استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله والسارق
والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة
على ان اللام لتعريف الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما
في قوله لا اتزوج النساء لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف
الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين
يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع
ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا
للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى
كقوله كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ
في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا
وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف
لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه
لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل
في قوله ولا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه
عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر
من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله كما ارسلنا

الى فرعون

الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه كاليسرين في
قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام فجعل
الاية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا
ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قلت لو حمل على
التاكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم
فاول بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه اعلم ان هذا
هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا

اى احوال التورية والانجيل

وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد
وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يجوز انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو
فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم
الجنس المعرف باللام او ملحق به فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والنساء
والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي نوع الثاني
الثلاثة فيما اذا كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد
او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة
باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة
على حدة وقال اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان كقوله هذان خصمان اختصموا جوابه انهما
المراد طائفتان تخاصمتا وقول النبي عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جوابه

لحل على العناية ببيان النبي عليه السلام الظهار الشرفية مجاز اطلاقا فالمرتو وعلى الاله وزاده [illegible] الاستغفار
والرحمة يشتمل زمان الاعتناء وما قاله فخر الاسلام الدين الله تعالى في شرح المنار بان تقدير
الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد [illegible] في دليل
ان يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى [illegible] ولهذا لا يقال زيد وعمرو
يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر
ومن الاخر استعمال الة الضرب ولئن ان المشترك [illegible] مستعمل في المعنيين بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع بالاتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا
علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين فاجاب [illegible]
مستعمل في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منه اولا [illegible] جماعة بخلاف الجمع حيث
عموم للمشترك ان اراد من المعنيين مراد [illegible] الاكثر
وان قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند [illegible]
وضع هذا اللفظ يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل [illegible]
علاقة فيراد احدهما [illegible] بين الحقيقة
والمجاز ولكنا ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك وذلك
حجة عليهم ويقول ان واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط الانفراد والاجتماع فيستعمل
تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه داخل تحت
الموضوع فيكون حقيقة ويقال معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ [illegible]
الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى
واما المؤول فان رجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي اعترض عليه بان تقييده
المؤول بكونه من المشترك وبقوله بغالب الراي ليس بصحيح لانهما [illegible] المؤول يوجد
بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد
يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف في

مع ان القيد [illegible] منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء
ومن قوله بغالب الراي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رايا او خبر الواحد في بحث جميع
اقسامه [illegible] وللقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى ويكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك لا لمطلق
المؤول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير
دلالته الوضعية بالتاويل فانه قوله [illegible] توضأ الكل صلوة يدل بالوضع على وجوب
الوضوء لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل
[illegible] النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان يرجح ارادة الحيض منه يكون
للدم او الطهر [illegible] فان قلت في المؤول تعيين المراد بالراي وكيف يدخل في
وجوه [illegible] في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يعنا في الحكم [illegible]
[illegible] الراي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتامل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا
[illegible] الاطلاق ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا [illegible]
[illegible] فيما سبق وقد يكون بالنظر الى [illegible] الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة
من فضله وقوله [illegible] ليلة الصيام الرفث فانه من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل
بدليل الرفث فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شيء اخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى
[illegible] من غير نظر الى امر اخر قلت لا نسلم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتبار
نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المؤول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو
كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك
نجاسته لزمه اعادة صلوته لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة
وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم الكلام [illegible]
[illegible] النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام [illegible] بالظهور
الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون للمعنى

بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهو ما خفى مراده
بعارض فى غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء فى هذه الثلثة بعارض
فى الصيغة وهو دقة المعانى والاستعارة البديعة فى المشكل او ازدحام المعانى وتوا
ردها على لفظ من غير رجحان فى المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفى المختفى فى المدينة بنوع
حيلة عارضة من غير تغير زى وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو
علامة للخفى وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفى وجوديان
متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه
نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له خفى فى حق الطرار والنباش كما سيبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور
لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اى حكم الخفى النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
لمزية اى لزيادة للمعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة
وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا
من حرز لاجنبى لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه او غيبة واحترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثانى عن الاخذ من غير حرز وبالقيد
الثالث عن ذى رحم محرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كما فى الشركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها
خفية فى حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد بحفظه لضرب
غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى ان يكون
فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق فى حقهما بعارض فيهما
وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا فى الطر
ناقصا فى النبش فاثبتنا حكم السرقة فى الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت فى الادنى ثبت
فى الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة فى النبش صار شبهة والحد يسقط با
لشبهة ولو كان القبر فى بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء

ينبش

نبش الكفن فيه او سرق مالا اخر لان وضع القبر فى البيت اخل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش
يقطع عند ابى يوسف والشافعى فى اصح اقواله من نبش قطعناه ولنا ما روى ان النبى عم لا قطع على المختفى
وهو النباش بلغة المدينة وما روياه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو من اشكل
اى الكلام الذى دخل المراد منه فى اشكاله بفتح الهمزة امثاله حذف المص الكلام ههنا وفى
سائر اقسام البيان غير انه اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره فى نوع
الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك
فيكون صيغة الجمع مستعملا فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل
على كذا اى دخل فى اشكاله يعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه
لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة فى المعنى مثاله
قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر يوجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى
تفضيل الشئ على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر كذا قال بعض الشراح وللقائل ان يقول ان لمفهوما واحدا محتملا لصفتين
متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون
خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة بمعنى من اين
كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك وهذا المعنى يقتضى انه يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى
كيف كقوله تعالى انى يحيى هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل الوطء
فى دبرها فتاملنا فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث
هذا ما قال الشراح وللقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور
المراد ومن قبيل المأول او المفسر بعدها فلا يكون قسما اخر وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا يكون من الفضة
فبعد التامل عرفنا ان تلك الاوانى لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون فى صفاء
الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب
وهو ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يتبين

للمراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة
او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس
فيطلب موضعه ويتامل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اى
توارد على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك
اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا
قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني زايد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه
ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام
معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع
الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة
من غير قصر عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا ان البيان
لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك
والتامل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلامهم
لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة
الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا
كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتامل التامل في صلاحه
للتعدية ففيه صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص
والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك الخفي والمشكل
لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير
المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول
تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد
والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة

الدعاء

افضل الصلوة والسلام

افضل الصلوة والسلام

الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة وهي في اللغة النماء
وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص في التمثيل
الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء
معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف
بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يعتبر ايراده هيهنا قلت يثبت
به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ويثبت
هذا القدر ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة
اى قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان انزال المتشابه للابتلاء
ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي
عم ما علم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم
واجب على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله
الا عند الله تعالى ولا يكون عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله ذم
من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من تبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله
والوقف غير واجب على الله تعالى لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم فضل
على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القران لانتفاع
العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل الاختلاف في هذه المسئلة في
الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن
قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك مفوض الى الله تعالى وهذا كا
لمقطعات في اوايل السور وهي الحروف التي تقطع في التلفظ بعضها عن بعض كقوله
قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية
الله تعالى في الاخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان النظم على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد
لا بحسب الصيغة بل في بعض المواد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله

ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك له
المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو
رابع باعتبار المقابل وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ وفيه اشارة
الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله
اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز
متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من
جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم
مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء
من الاوضاع المذكورة وللقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما
وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله تعالى لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين
خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل
لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة
كقوله ليس كمثله شيء فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه
وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له
اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض
في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض تقبل والسماء لا تقبل
لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا
ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض
الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع

فان قلت

بمعنى عند اهل اللغة
عند اهل الشرع

فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه يستعمل فيما وضع له في الجملة
وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض
التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من
حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انه غير موضوع له
اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز وهو العبور
وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وحكمه وجود
ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما
كالصاع في حديث ابن عمر كما سيجيء وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل
في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب
الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علة الطعم في باب
الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما
وجدت حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو
والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد
ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر
ذلك في كتاب الله تعالى والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع
ذلك موجود في القران كقوله فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال
والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ
ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وههنا

ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ
فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لو تحقق
ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر
على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا اى لان العموم
يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست
بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان
قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع وللحقيقة لا يسقط عن المسمى اى لا يصح نفيه عما
وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب
ومتى امكن العمل بها اى بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض
الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما
ينعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم
عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل
العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض
لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط
اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو
اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين الغموس
وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين
التي جرت على اللسان من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل

النكاح

النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي اولى من حمله على العقد كما
ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد
ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطي دون العقد هذا مختار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامة
المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما
اى الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من التناول الظاهري تبعا من غير
ان يراد كما سياتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى الشخص واحد لكن المذكور في
الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة
باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه
من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق
الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان
قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه بطريق العارية
لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك
وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون
مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد

معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى
لا هذا الاستعمال المجاز كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما
في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب
والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما وقد يدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا
خطابا لآدم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والمعترك
باسمهت والقائل ان يقول ان اراد الملتمس من هذا الكلام اثبات الحكم على طريق القياس فقط
لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز
مع غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ
عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق
الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له
فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه
ان الجمع بينهما جمع فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي
بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بثمرة يحيى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته
يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء ثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه
موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي واذا كان له معتق
بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان لا يستحقان
جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق

الانسان حقيقة من باشر بعتقه وللموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار
سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم
الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان
الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء
ومعتق بفتحها بطلت الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم المولى مشترك بين
الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف بطلت الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان
ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب
والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم
من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت
تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم
اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر
كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية
لان الخمر حقيقة في التي من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز ولما ثبتت
الحقيقة مرادة بالنص خرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد
لمخامرته العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد
في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال فيه الحق بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد
فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم
الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي
حنيفة رح وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا
فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة
فيما سوى الاخير مراده هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله تعالى او لامستم النساء
وما سواه المسائل الثلث الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه

اي الجماع في الاخر مرادا باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص
ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز في المسائل السابقة
والحقيقة في قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال
احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل
الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقد جمع
فيما بينتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان
لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله
لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه
من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان ثبت بادنى
شبهة كما اذا دعي الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لغيرة
صورة المسالمة بشبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون
كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان
امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية
اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان
على الاباء والامهات حيث لا يدخل فيه الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال
يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان
يثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا
ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصوري معتبر
بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية
فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون
اتباعا للاسم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول

للحقيقة صح

الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا
لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا
مثبتة فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا
وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل بتحقيق الاحسان
والانسان مامور بالاحسان لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق يعتق ابوه بشرائه
وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه تحقيقا للبر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا
لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات
بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات
عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال امنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات
الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه
وانما يقع للحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة
وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان فداره المملوكة داره حقيقة والمستاجرة
داره مجازا الصحيح انه يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة
والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي
ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف
ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف
قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا
دخلها حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا قيدنا
بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها
راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى
منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم
المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول
فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف

لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فقلنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا
اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعادات والدار ليست بمعادة
لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكا له او
غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث
ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه الدوام مطلقا
فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة
في الملك مجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار
منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى
لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة
الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كما عرفته ومن يولهم يومئذ
دبره وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى
جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر
بان اليوم مشتركة بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز
اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى
التقديرين لا بد من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان
المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كالابتر يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد
كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة
الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف
اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب
الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت الى ان التزوج مما لا يمتد فالتوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا

لا يكون

لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب منهم جعلوا
قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الاستمرار لكونها
مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك
ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة
لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون
الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم
المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم
رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب
اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو
ما اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر
بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه
نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال
قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير
الى اقربها احدها ما ذكره المص وهو جواب للاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي بلازمه الثابت
وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباحا لتركه
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية
على نفسه فسمى الله تع ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن
في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله
لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بتصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى

بتصريح النبي عم

مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين
الثابتة بصيغة النذر ككفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان
موجبا يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع
والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصدا بالامتناع
فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح
يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب تملك بصيغته يعني صيغة
مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتا للملك مزيلا له والملك في القريب
يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكم لا بصيغة فان قلت لو كان اليمين
ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعماله بصيغته
غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت
اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة للتماثل وغير
موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف
على الارادة فلا يكون نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله تعالى يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رض
ادم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على
النذر عادة فاذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال
اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم ولقائل ان يقول
اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس رض وقد نص على هذا في كتب النحو
وههنا ليس موضع التعجب والنحويون لا يوقعون اللام موقع الباء ورو ما للاختصار يستعملونها فيما
هو حقيق بالتعجب كقولهم لله لا يؤخر الاجل في كتب النحو وههنا ليس موضعه والثالث ما ذكره صاحب
التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون
مجازا الا ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمه للاسد
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة

الموضوع

الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين
ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد
تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يتم
الجمع في شيء من الصور اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال الكلمة على حقيقة في ايجاب
المباح وايجاب المباح لازمه مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين للامر فيفهم من الايجاب بطريق
الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا
بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازمه مساو ولا عتاق لوجوده
بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده الا
ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز
الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا
باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر المحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية
الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في المحسوسات
وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب وفي العلة
والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى
المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال صفة
بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى شرع
ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة
فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة
للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو الحكم
فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا

اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مغايرة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون
طريقا الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة
ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى
العام اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشئ مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح
ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اى قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم او قال
ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اى بالملك
الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق
بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد
لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه
قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان
المقصود من الشراء ليس لعينه لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث
بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اى
وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد
وذا انما يكون بصفة الاجتماع وحكى ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه
وقت درس هذه هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم وكان يقول له ثم يقول هل اشتريت مائتي درهم
يقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة
قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية
يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيب على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى
به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر

يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين
لان الصفة في الحاضر لغو لكن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير
المعين فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل
بالشراء والشراء علة لملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة
قلت كون الحكم مختصا بعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم
في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اى الخمر كملك الرقبة
فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضافة الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة
والاثم غير مختص بالخمر والثاني اى النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال السبب بالسبب
وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة
بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة
وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف
الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة
فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل
الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة بكونه مفضيا الا علة لتخلل الواسطة
وهي زوال ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقديره
المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة
بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة
استشكل شارح المغني في هذا الموضع بعقود البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت
بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار
السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة
الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل
فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة
ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل بحقيقة

الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز دون عكسه اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب
كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا وقال
الشافعي تعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما التخلية والارسال واما
شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط
جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه
والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه
عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة اذا كان السبب مختصا بالسبب
فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع اخبارا اني اراني اعصر خمرا اى عنبا
استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة اللازم
للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا
كان للسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه
فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت
ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تع اذا نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطء غير مختص بالعقد
قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق يختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل
اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصول اليه الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز
بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها
وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه
في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس
هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم الاكل وهو غير متعذر بل
المتعذر الاكل قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما
لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل
بالخصومة الى الجواب مطلقا اى نعم ولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة
على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تع ولا تنازعوا

الافتقار نخ

فيكون

فيكون حراما فلا يليق بالمسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الفا
فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليتخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكله اقر له الف
جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يتكلم
هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذه الذات ولو كلمه بعد ما كبر
يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا
لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه رحمة لثبوت الاسلام
بالسبي او بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك
الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دايما ومهاجرة
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلث قلت
الالتفات في امثال الى مباشرة المحظور قصدا وما ثبت بطريق الضمن فليس بمعتبر الا يرى
لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير يحتمل
عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما فيه بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد
اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحالف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف
ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودة باليمين فيحنث
ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف بتقييد بصفة معرفا كان او منكرا
ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار
تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه
كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان
يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين
لكن لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اى ليست مهجورة شرعا و
عادة لكن ذكر لفظ مستوية للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز
متعارفا اى متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال
الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز

اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة رح وصاحباه في قوله فاقرؤا ما
تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما
يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة وللقائل
ان يقول ينبغي على اصله ان تجوز بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القران يحنث
بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذه الفرات
فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله فشربوا منه اى كرعوا
فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها
كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يجاوره الحنطة وشرب
ماء يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما
لوجود اكل ما يجاوره الحنطة قلت السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق
بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قال بعض الشراح وعند
محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر يشرب
من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر
آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء
ماؤه وان تحول الى نهر اخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع على ما
نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا
اى الاختلاف المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة
في التكلم عنده اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ
هذا ابنى اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في
التكلم اولى وعندهما في الحكم يعنى هذا ابنى مجازا خلف عن هذا ابنى حقيقة في الحكم اى حكم المجازى
خلف عن حكم الحقيقى لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسره
بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير
صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق واريد تحرير

الخلاف

الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف في الجهة فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغنى منصور القاءانى هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو
الحرية التى تثبت بهذا حر ليس بمتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت
العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اى العبد اكبر سنا منه اى من المولى هذا ابنى فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة
والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابنى من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما
تعذر موجبه الحقيقى تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه
لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا
فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة
وللقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابى يوسف رح بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن
الماء الذى في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو
الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل في اصل الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى
المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى لو امتنع المعنى
الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على
هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة
فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابى حنيفة رح قوله لعبده
هذه بنتى لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالنبوة قلت ان على الخلاف
ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتى حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية
فاما في الكاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق
الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا
على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى

والذكر والانثى جنسا فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر بصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب
وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما
بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه
فظاهر واما في التي تولد بمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
التحريم الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنية اذا ثبت يظهر الحرمة من
الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثباته تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له فقيد بقوله معروفة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط
وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له
ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة
وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة
الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي يدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها و
ترك معناها اللغوي فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة
للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك
يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يبيح تقريعه والعلماء تمسكوا في ذلك بعرف لان لحم السمك لم يستعمل
استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلابد في الحمل والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام
ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ
فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء وشرط دمه حلاله فلا صاحب الكشف
لقائل ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له
ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه وللقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة

الجب قطع الذكر والانثيين [illegible] والعنة [illegible]

لانها لو كانت مجهولة النسب

الاشتقاق

الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون
لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه له باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الذوق
فان اللحم كيفما تركبت دارت مع تاديه معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم
القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الفرق
ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان
مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد
فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكس اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل
الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة رح لان في
هذه الثلثة كما في لا معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن
فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة تحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد
فلا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصف زائد
وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم
فانهما مكمدان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء منافي التفكه
لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة
ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم
اي سوق الكلام بمعنى يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السابق بالسياق
متبين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن ترك هنا
بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي
قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما اذا قال
لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
لا تطلق الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله لا
اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يوكل في الغداة والتغدي عبارة عن الاكل
مترادف بقصده الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه حقيقة

قوله لا تعدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه لعرض الكلام مخرج جواب لداعي فانه دعا على الفراء
الذي بين يديه فيتقيد به او بدلالة محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا نوع
من انواع ما ترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد نرى العمل بلا نية
والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان الحقيقة غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم
عدم الاركان من صلى في ثوب نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت
صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية
في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة رح على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون
النية بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عم
بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت
به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عند الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وان يقول بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان
المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عم عن امتي فائدة اذ عدم المواخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في
الحكمة المواخذة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة بهما لما كان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا
اي لا تظلم بالمواخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقدير قوله عم عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المواخذة
مطلقا في الاخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى ازواجه والتحريم
المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها
حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه
خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقالوا

اشتراط النية

من

من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمطلق انما صار ممنوعا عما هو مقدور ولا
قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حتى يفيد الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار
بعضها اولى من الاخر فيبقى مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف قالوا من عرف عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع
قوله حرمت عليكم النساء والطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في
الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا
كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان يرفع الخبز من بين
يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا
اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا
الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكرها اولا
فما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمي حكم الحروف ووجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضعت
له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا قالوا والواو لمطلق العطف اي مطلق الجمع من غير تعرض
لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي
محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو
فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب فلو كان
الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكروه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وقوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند
ابي حنيفة رح هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده والمقارنة عندهما
بدليل هذه المسألة المذكورة في الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب عنده لوقعت جملة كما تعلقت ولو لم يكن
للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو
بمعنى الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر التعليقات الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا
واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق
الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب تنزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول
قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه

متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق ثلاثة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تتم به الاولى
وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية ما
يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير
فاذا وجد في اخر الكلام مغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واورد على قولنا اشكالا بانه اثبت التعاقب في زمن التعليق وذلك
يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع فقط يوجب تفرق ازمنة الوقوع كتنجيز ولم يوجد
وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل صلاحيته ان يقع طلاقها عند وجود الشرط فلم يكن طلاقا في
الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه
ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة
هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا يقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن
التكلم بالثاني فسقطت الولاية لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث
لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير هنا صدر الكلام باخره لانه ثبت به الحرمة الغليظة فلم
ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم
اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل امته
او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة
كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر قيدت بقبول وقبل
الاخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير
امرهما خلافا لابي يوسف في النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما
اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا
بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال
اعتقتهما ولصح نكاحهما فازال بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف
في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا

ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لانه لما
كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا
حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يحل
النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل والايراد بقوله لا تنكح
الامة على الحرة الا النكاح العام اذ لو اريد به العام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا تفصي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنى
المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا والزيادات صاحب المبسوط وهو
مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان الحل
باعتاق احديهما انتقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة
منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية
باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في
عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان
على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشاء العقد واحديهما حرة
والاخرى امة توقفا لانه لا تنافي في التوقف واحدهما لا يبطل الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما
اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح
المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم
تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زايد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما
وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شراح الهداية المسئلة
ولم يقيدوها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا امتين في عقدين
قيد به لانه لو زوجهما في عقدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما
وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاحها
هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا

كان في اخره ما يغيره اولا هذا علة لقوله بطل بمعنى صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما
يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان
جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما في الشرط
والاستثناء اي كان الكلام موقوفا على اخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا
التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر لم يجز
العطف هنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاكا
الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا
بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا ويلزم الحرية
قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام
المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال
الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصير حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام
الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا لم يبق واو الحال وكلا
منافيها او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء

وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق
فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة
وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة
رح لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح
ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يستنكفون عن العوض في الطلاق ولا
دخل العوض في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان المعاوضة
اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون
مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن تعين
ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز
اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين

حتى

حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وهاهنا كذلك لان قولها
ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان
اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا بمعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا
للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال
كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب
فتراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك
كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام
مترتبة على العلل فاذا قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر اذ قبول البيع فيعتق
لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر
محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي الغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار
باق فان قلت ان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لانه هنا
بل بنينا الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض وللقائل ان يقول كلامنا
في الفاء الداخل على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار
للغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند المخبر به خبر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت
لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت
لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط وهو
خلاف الاصل اذ صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا
استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه وللقائل ان يقول الاضمار وان كان خلافا في الاصل

فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون حرا وهو الجواب فلهذا لا يصلح ان يكون فانت حر جوابا للامر لان
الامر انما يتحقق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت
ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ائتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ائتني
فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو في قوله على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب
ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لاشتراكهما في نفس العطف او بمعنى
الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى
في الوجوب لانه يجب الثاني بعد الاول ومتصلا به لا يتصور لانه لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فيتفصل ويمكن ان
حمل على ان يكون الثاني كلاما مستقلا للتاكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قال ترك حقيقة الفاء من كل وجه
وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت على
المعطوف عليه عند ابي حنيفة يحصل كمال التراخي لانه يعتبر التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي
في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في
التكلم مراعاة لمعنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال
مراعاة لحق العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي
في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت انما التوقف اذا
كان الكلام متصلا بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول وتنجز
الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل
وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء
كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة السكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهنا لا يكون
لعدم المبتدأ قلت يقدر المبتدأ بدلالة العطف تصحيحا لكلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى
المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يقدر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك
الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخره ويترك

على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة
قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال
الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ولجرى الامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يقع
على الحقيقة في هذا الحديث لان الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة
الامر وترك حقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك حقيقة الامر فلم يرجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا
من رواية مشهورة والمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد
وهو ترك حقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالحديث
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم يجعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو
اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي
ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى للامر شيء من
حقيقته فيفوت المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله [illegible]
على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد
يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان
الصدر يحتمله وان كان لا يحتمل صار العطف في حكم ما اشار اليه بقوله فطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان بعدها
بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند زفر
يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار

يحتمل قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لفوات
المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير
فاذا وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصال بذلك الشرط
بلا واسطة لكن ليس له ولاية ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار
كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي
لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم
المخاطب ان عمرا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد واما
اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن
من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذه الطريق
انما يقع عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا
بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
ولا يناقض اخر الكلام اوله والا فهو مستانف اي وان لم يثبت الاتساق لا يقع الاستدراك فيكون
كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي
لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط
يكون الكلام متسقا فيحمل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له
الثاني ويكون للمقر له الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا
مطلقا وان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل
الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه يكون
شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله

لفلان

لفلان اقرارا بملك الغير لاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت ولكن لفلان بيان تغيير
لان النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا
للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه
لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله ولكن لعمرو بيان تغيير
وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما الا انه يثبت الحكم في العقد
ثم حكم الاخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة
لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانا مشتركين في الاستدراك ومتساويين
في الحكم اوردهما في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير
اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح
ويكون باطلا وجعل لكن مبتدا يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي
فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل الاتساق فلا
يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت
لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جاز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجز النكاح
ان زدت خمسين يجعل اجازة النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احديهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام والذي ذهب عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك
فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا الخبر عن رؤية كل منهما على سبيل الشك والتكلم بهما جميعا وانما رأيت احدهما
ولكن شككت في معرفة ذلك حتى يحتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة
للتخيير والاباحة لان الشك انما يتحقق عند اشتباه القلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء
لانه لاثبات الحكم ابتداء ورجح قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع الكلام بوجه
التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت الشك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه

بلفظ او قلت لفظ الثلث قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل او قوله
هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون الواحد من المذكورين اولى من كونه الثلث لان مواضع استعمالها
لا تنبئ عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء الحرية يحتمل الخبر اي يحتمل
ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن للحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا
واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية
ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب انه شك ويكون اخبارا بالمجهول فعلى الاول يظهر
ما في الواقع والانشاء يعمل على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع
يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعلناه
انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ لا اجبار على انشاء
العتق واذا اجتمع فيه جهتان عملنا بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع
في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما
الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض ومات بين العتق في اكثر القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار
لعدم التهمة فلا يتعلق حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا
او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لانه
او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال
بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال
اجرتك اليوم هذا او هذا او قال اجرتك اليوم هذا بدرهم او بدرهمين يفسد الاجارة لان او
للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون فيه
الخيار بان يعلم الان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استحسانا مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعني لا يجوز الا اذا كان من خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة

بان قال

بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي
لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي
الى المنازعة لان خيار الشرط للمالك جائز الى ثلثة ايام فيلحق محل الخيار به ولم يجز ذلك الى اكثر
من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما في شرط الخيار هو الحكم دون العقد وههنا
المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا هو الحكم
والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل
فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار فوق الثلثة قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول
المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني فلا اذا تزوج رجل امرأة على الف
حالة او على الفين الى سنة ثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كانت التخيير مفيدا بان كان المالان
مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي المهر ما شاء
وفي النقدين يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف
المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر
المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب
نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على
هذا العبد او على هذا العبد لاحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في
المنظومة وعند ابي حنيفة رح يحكم مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح والعدول
عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فيصار اليه عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان
مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة
كفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا بان يؤدي واحدا

من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة
ولو ترك الكل نعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير
والاباحة انما يظهر في التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف
ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما يسقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب
على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل
قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من
عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلا منها واجب
واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير
عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع الاجزية قطع الطريق وعندنا
كلمة او للترتيب على حسب اجزيتهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يقتلوا
اذا انفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا
بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا ان اخافوا الطريق واصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت
بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية فيتحمل
ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية
على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس
يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن ورد
الاخافة نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب
بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين

او يقال

او يقال اجابوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وفلا
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء لان اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع
لاحد الشيئين وذلك لان الاحد اعم من كل منهما الا على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك
الاحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد وللقائل ان يقول
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق
بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين
حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين
اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من
الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع حقيقة وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله
وهو احدهما على التعيين وان استحال حقيقة اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكرها فلو الى العبد
فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف
عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب بالمبهم هنا فبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجاز الايجاب
لكان اولى لان مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع
لحقيقة معبرا عن المعنى المجازي ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم
التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في
واو العطف لا عينه يعني لا يكون كالواو نفسه لان كل واحد منهما اصل او بانفراده وذلك اي كونه
مستعارا لمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا
حتى اذا كلم احدهما يحنث بها كلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكليمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل
الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما

لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث الامرة كالو لو
لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث
بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي قوله تع ولا تطع منهم
آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما
قيل الآثم عتبة والعمو والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم شديد التكبر في العتو وكان الوليد
غاليا في الكفر متعاطيا لانواع الفسق ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا
فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وزوال
من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من
دلائل العموم افادكلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها
تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا
ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين قصارا ويفيد اباحة
الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حملها على
حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا
اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام
شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغوا معنى الاستثناء ويستعار كلمة او بمعنى
حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما
ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون فعل الفعل الاول ممتدا او الفرق
بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او عنده كرطي
حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او حتى بمعنى
حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون موطئه فا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم
والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين

وتعيين

وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر
ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استصلاحهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم
بمعنى نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية
ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه صلى الله عليه وسلم لما شج وجهه يوم احد سأل
الصحابة ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فنزلت الآية فنهي عم عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية
ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيقع
الدعاء عليهم وسؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن
الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فان ذكر في الكشاف ان قوله تع او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو
يكبتهم وقوله تع ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم
او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث
لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف
الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية
المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجملة لا يستلزم
الاشتراك في الاعراب الا يرى الى قوله انه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم
يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر
واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كما في
اي كما ان الى للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب
المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع
يديه ويطرحهما معا في حالة العدو وحتى القرعى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي لم يشرب في دوائه

المحج فان للطوف ارزل لان القرع لا يتوقع منها الا الاسنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم ممن
لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى
كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلنا اراد بالمواضع الاصل
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها
في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا او كذا او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتدأة ومع كونها
جملة مبتدأة عده كونها معمولا لما قبلها كقولك خرجت النسا حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها فالجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية
ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء بمعنى علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما
ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا للانتهاء ما قبلها فان
لم يستقيم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازات بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية
والمجازات لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي
جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح هند حر ثم تركه ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم اتك حتى تغديني فعبده
حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان وهو
داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يكن حملها على الغاية والاتيان يصلح
سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك
فعبده حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولينا حسام الدين
السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الالف ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها
مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة
تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة

اي حتى

اي حتى المشاة ثم قال والجر بحتى لا بالي استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا للفعل ولا الفعل جزاء لاتيان نفسه
لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازات حمل على العطف بالفاء مجازا هذا
ما قال الشراح وقد قال ابن الهمام المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي يفيد سببية
الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على
لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه
وان لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه القتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ با
لمجاز الانسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان مجوز
الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف
بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يختص بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى
وتغدى معه بالتراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ او بر في يمينه ومنها اي من حروف المعاني حروف
الجر فالباء للالصاق فان دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك
هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الالات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال به قبل القبض بعقد وما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة
جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون الكر مبيعا والمبيع
يشترط وجوده في صحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق بمعنى يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو
اخبر كاذبا لا يعتق عبده وما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا
اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان
قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني

لا يحنث بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها
وخبرها تضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال لا تخرجت من الدار الا باذني فانت طالق
فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره
قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى
النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير
اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان
الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من
ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت الا
الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل
مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى
قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى
وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فلا اثر يحنث لانه بمنزلة الا باذني
وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن عروة اذا قيل كيف
اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب
المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان
اذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان
ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما في قوله
آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول

لايحنث

لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول
الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقت
اذنت لك فيصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى يزول
بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى
الشرط فان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم يوضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز
دون مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه
ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملتصقا بالمشية فلا يقع
اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به
لم يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني للبرايع الهندي وقال
لا يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال الله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الا هنا
كلام الله فلا يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء محذوف ومعناه لا يصدر
منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله
ولو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله لا يقع منكم
المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه
مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق
عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير
وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله مح فالتعليق
بالمستحيل مع وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم للتبعيض

وقال مالك انها صلة اي زايدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض
لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع كونه للالصاق لكان مشتركا
والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء للحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة
فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الراس بطريق اخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت
في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح فيتناول المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل
المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها
الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الاية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل مشبها
بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما
يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد نحو الصاع
فصار المراد اكثر اليد وهو ثلاث اصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها
تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض
مرادا بهذا الطريق لا بمجرد الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما
يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رح ذلك البعض مجمل غير معلوم
الكم من الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث المغيرة وللقائل
ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلعم
ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا
لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل البيان ولو سلم الاولية فلا ينبغي
التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلعم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا
حضروا في تلك الساعة والا لنقل الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة يعم به البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية فان قلت دخلت الباء في قوله فامسحوا بوجوهكم
وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو

قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جايزة فجعل الباء
زايدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الاية زايدة قلت الوجه اسم
للكل فيفهم الاستيعاب وعلى للالزام فقوله علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين
يستعلي من يلزمه الا ان يفسر به اي بقوله الوديعة فقوله علي الف وديعة لا يثبت به الدين لانه
على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب
الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل
الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا يحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق
بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي
حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان في معنى اللزوم
ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط
ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع
شيء فان قلت ان اريد من اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اريد به الوجوب
فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط
والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التقابل فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض
فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم
عند ابي حنيفة رح لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فيجب العمل
بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان
عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان ثم تتمة الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية حدا شرع

محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصح للظرفية والاولى منه ان يقال يوضع للصد زموضع الزمان كثيرا والمراد دفى دخولك نحو قولهم بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اى لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اى لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتاخير اى تاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اى حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال لانه وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال عند المخاطبة بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان

لان

لان البعدية يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان في هذا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة يدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندى الف درهم دين فهو يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم تقول له على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذى هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اى من حروف المعانى حروف الشرط اى كلماته وان اصل فيها اى كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليبا لها لا الاسماء لانها انما يدخل على امر معدوم على خطر اى محتمل للوجود والعدم كالجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة لان الجملة صفة لخطر جيئ به للتاكيد وانما يدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا كان لانه مما يكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق

قبل موته وكذا ان ماتت لان قبل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الرد
واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اى يجزم اذا يعنى يستعمل
للشرط ويرتب عليه الجزاء ويعبر عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود من الشرط والجزاء
الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا
تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد
لا يجازى بها اخرى اى مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كريهة ادعى بها واذا يحاس الحيس
يدعى جندب اذا هنا للوقت واذا جوزى بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت
بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة رح واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما
لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اى اذا موضوعة
للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط
لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت
عن متى مع لزوم المجازاة اياه فالاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اى متى موضوعة للوقت
لا يسقط عنها ذلك اى عن متى معنى الوقت بحال وهو اى قول نحاة البصرة قولهما اى قول
ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما
في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قرره
شروح هذا المختصر لكن ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة
سواء تنافى المعنيان او لا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما
فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس موضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا
اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض
ولم يتعرض المصنف للاختلاف فيه والاولى ان يقال هي لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن
تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة

بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له وكما
يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال
متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته
هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى
عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اى صار فارغا
عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد
ذلك الوقت فيه فطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وسمى ما هذه
المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان
دخلت الدار يجعل لو للاستقبال كان يجعل لو اخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعلق احدى
الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال يعنى كيف موضوع
للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف
معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع
اى الى حال صنيعه ان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال
والا اى ان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بعده
الكلام مختص بابى حنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعنى اذا قال
انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم اذا كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة لا مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت
موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
اى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اى الثلث مفوضا اليها بشرط

نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا وقع
فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان يستقل باثبات
ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة
والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان
اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو
غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل
العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية اجهدت الفحول في جواب هذا الاشكال فما
قرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج
ليست شرطا في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رح فان قلت لو طلقت نفسها
ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها
قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا
اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت
طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف
فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على
الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق لقوله
وقالا ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق
فحال ووصف بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اي بتعليق
الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول
وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما

عن

عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها
تعلق الاخر الى هنا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم
فانهم قالوا حال ووصف بمنزلة اصل وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا
والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا
وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لا يرتفع الخلاف لان امتناع
قيام العرض بالعرض ملتزم الحنفيين بالخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل
لانه لما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فما
تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض
اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجريا على حقيقته يلزم الخلف لان الحال
والوصف ان كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك
وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب اي قبل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف
على الحال بمنزلة التفسير وقيل حال كالبينونة والرجعية ووصف مثل كونه سنيا وبدعيا والاول
اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة
او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره انت طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت
لم تطلق ما لم تشأ لانه ذكر شئت تفويضا لما هو الواقع الى مشيتها وهو عدد فلها ان تطلق ما شاءت
من العدد اذا شرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست
استفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق
على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان
المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق

دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لما ذكرنا في الابهام فصير
بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى بمعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او
متى شئت لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف
على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان
ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج
فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب
الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولا يتناول الاناث المفردات ذكر الجمع المذكر في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي في
ذهب بعض اصحابنا الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان لكل علامة
يخص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق يحمل على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في
الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء اشتكين الى رسول الله صلعم
فقلن ما بالنا لم نذكر في القران وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور
واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الاية لتطييب قلوبهن والجواب
عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون للمغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة
عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة الاناث
يتناول الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد اذا قال المستامن آمنوني على بنيّ وله بنون
وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور منهم اولاده
ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الذي
سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح فما ظهر اي لفظ ظهر
المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الخفي لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لابد

فيه

فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم باعتبار
وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال
وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه النخلة كقوله انت
حر وانت طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريح فيهما
ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في
ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف
وهما حقيقتان شرعيتان ايضا بدليل ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم
الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه في
غاية وضوحه وظهوره حتى كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ معنى
حتى يحتمل شيئا اخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم
يرد كقوله بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حيث
اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله
انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه
او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرا علي فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى
استغنى عن العزيمة فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم
المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير
الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة
لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع
لا بالاستعمال وقد ذكر قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم

قوله واما الكناية صح

بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكنى عن ابي
فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت الضماير بعد
الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا
بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله في عمرو وبكر بعد الاستعمال
لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية
المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يرد ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها
ودلالة الحال وكنايات الطلاق كباين وحرام ونحوها سميت بها اي بالكنايات مجازا هذا
جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد
المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان
معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم
في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير
لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار الطلاق الباين واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير
ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير
مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد
ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة
المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر
المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة يصدق التعريف عليها
فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق
فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا
مبني على نفس الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه

كما

كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين ههنا
معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصل النكاح
فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند
بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون
مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن
اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير فكذا العكس
كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك انت واحدة هذا استثناء من قوله سميت
بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلث كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها
رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بواين اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد
الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق ويصححها للامر والضرورة تندفع
باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي
بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل
قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق
اصالته هو اختصاصه بالسبب ولا ظاهر ان ليس المقصود من الطلاق وهو الاعتداد قلت
الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه ليتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام
الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها
بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي

لان طلقتك فهي للمدخول بها تثبت الطلاق وتجب العدة وفي غير المدخول بها تثبت الطلاق ولا تجب
العدة واما في استبري رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا
نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا واما قوله انت واحدة
يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا
فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح
وحمل الكلام على الاصل اولى ولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا
اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعربه بالنصب يقع من غير
نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية فان نوى كان على الاختلاف فيقع
عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة
لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب او الرفع
او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق
طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره
انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة
في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف
اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة
من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو
التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها يتوقف في افادة المقصود على قرينة
وظهر هذه التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ
بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها
حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا
وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما

قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كان التشبيه يوجب العموم عندنا في محل
يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة الى الزنا
بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت
فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان
مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته
تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده منها
بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر
ما في الضمير الذي هو مستور والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء
كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ
استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان
غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر
فهو العمل الذي يعمل المجتهد وهو اثبات الحكم للاعمال بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور
راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد
تامل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والاولى ان يقال هو
العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا
لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحدود باق لان الكلام اعم من الكتاب
والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة
النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به
مع ان الكلام ليس مسوقا له قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا له الا ان المسوق له يتوقف عليه
والمراد من المسوق ههنا اعم من ان يكون مسوقا بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له
واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان

خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فان الاقتضا
لغة بل انما يدل عليه النص لتوقف عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظم غير
مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا
شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء
الكلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم اذا كان الوضوح فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه
اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص
لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة
كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير
قصد فما يقابله فهو المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة
تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام
الوالدات وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم
الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الاظهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما
في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها
ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي يحتاج اليه
في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي
لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه اي وفي ذكر
المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد
مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا
والام عجمية يعد الولد قرشيا والى ان الاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة الاصلية

بغير

بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وحكمهما
اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره المشار
به الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون
غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون راجح لكونه مقصودا
من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما
نقصان دينهن قال عليه السلام تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم
ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي
وهو معارض بما روي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة
فيرجح على الاشارة وللاشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود
له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جارية ولده وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله
ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة النص فالثابت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله
بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد بالمعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة
من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول
الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب
فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يقتضي اليه الضرب لا صورة الضرب وهي استعمال آلة
التاديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب
امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت
ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل
بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرج من الدلالة ويجعل من قبيل العبارة قلنا لا نزاع انه اريد بالنظم

معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في
النص ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة
لا قياسا فخرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان
الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف
وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى توقف به
اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود
من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته
لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص
في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى لكونه
مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار
فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود
اركان القياس وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي
قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة
النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع
القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان
يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى
الموجب يفهم رايا وهو قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد
ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان

وجوب

وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت
بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة
لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنى ويبقى
النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي تجب الكفارة
في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطا مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن
هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم
وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم
بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارة بدلالة النصوص دون القياس
لان الثابت بالقياس ثابت بالراي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة
ثابت لغة ولا شبهة فيه واريد به القياس الذي يدرك عليه بالراي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة
ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي واما اذا كانت العلة
منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة
القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال
بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي
فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من ان ينظم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود
والكفارات فلا يظهر فايدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة
ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى

فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه
نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر بعد الاتمام
عن قال الله وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي
عم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل الجناية على صوم الحديث معروف فيجب على غيره
الا انه مخصوص بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لانم ان الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل
والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله صلعم
تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس
على غيره قلنا لانم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين
ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا تثبتها بالقياس بل بالدلالة و
بينهما فرق والثابت به اي بمقتضى دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم
من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص لغة
ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب
لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة للحرمة ومتى وجد هذا الوصف
ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت
باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك
انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء
وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت ههنا فالم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته
الا بشرط تقدمه عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط ههنا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل

اشتراط

اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله اي لصحة معنى تناوله النص فصار
هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت
بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت
الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصح قوله بشرط تقدمه على الاضافة
والتنوين في تقدمه عوض عن المضاف اليه اي شرط تقدمه وضميره عايد الى ما وجعل ذلك و
هذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفا
في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في فصار
لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص
اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة
الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على
تعريف الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدمه النص بخلاف العكس فاذكرناه
هو الجيد وعلامته اي علامة المقتضى الذي يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا
وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا
انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تع واسأل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا خرج بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب
الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك
جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير
صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول
فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عني وهو
تغيير واما الثاني فكقوله تع فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر

فانمحت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضي
شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة
ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلق نفسك وهذا الفرق
ضعيف لان المصدر في قوله طلق نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل
التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا
فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضي والمقتضى
مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك
مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا
الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله فقلنا
اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق واذن شامل للمحذوف ومثال المشهور
الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضي خبر مبتدأ محذوف
اي هو مقتضي للملك ولم يذكره اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف
لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع
متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ ا
لشرط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد
يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت
فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق
الابق ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا
الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك
عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة

عن

عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول
حيث سقط احدهما دون الاخر بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل
كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تبعا
تصحيحا لكلام اخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق
الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان
يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني
فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض
عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف
للمالية ولا يتصور القبض في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر
المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن
الامر بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق
العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك
لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى
النص ومقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت
بالمعنى اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا
للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح
كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا
من اخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف
درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء
ما باع باقل ما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل

على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نم المعارضة اذ من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضي كلام الامر والدلالة ثابتة
بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على
المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال
البايع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص
فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف
اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون الماكول فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما
كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي
فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت
بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل
العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في قلنا لا نم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما
كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص
حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء
هذه نتيجة للخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما
حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فتعم فان قلت المصدر
في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا
فان اكلا نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل

من

من قبيل المقتضي على قوله من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان اقتضاء الاكل الى الطعام
لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن
يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل
القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا
وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيصح نيته كالمصرح
به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان
دلالته على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قايم بالواصف
وهنا وصف المراة بالطالقية فيدل على طلاق قايم بها لا على طلاق قايم بالزوج وهو
بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من
قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال
فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبته لتصحيح
هذا الكلام مصدرا اي طلاقا ماضيا قبل التكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا
على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضي واما عندنا فلان طلقي مختصر
من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله
على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن
عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلث
في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي
ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة

فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمل لفظه فيصح فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند بعض
وهو الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم
عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت
الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو
قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم مع نسائكم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم ف
لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق
لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال
ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
كقوله ع الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء يعني
الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص
لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه
ان غير محمد ليس برسول الله وللقائل ان يقول رسالة محمد ع مستلزمة لصدقه و
صدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان
مقرونا بالعدد نحو قوله ع خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما
عداه او لم يكن وفيه رد لقول ابي عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص
مقرونا بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص
وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب
ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر

على قوله ع

على قوله ع ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو
نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على
رؤية الله تع بقوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث
كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة
لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص
في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب
الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان
للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام رسول الله صلعم
فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء
المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فايدته ان
يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال
منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم
على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص
وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا
هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني
فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يكون الغسل
بالانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض و
النفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال عين الماء يثبت عيانا مرة

وطوراً يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديراً لان التقاء الختانين لما
كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
اي الى موصوف بوصف خاص بعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص
ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي
فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق
حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط
والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة
وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة
وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم
بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول
لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما
بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط
الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق
القنديل لا يؤثر في تعلق الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط
حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قال الشافعي من ان التعليق عامل
في منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال العبد الغير

ان

ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه
متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق
وجوز الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم
عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون
نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال لان التكفير
بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب
الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف
المال فانه جاز ان ينفصل بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل
الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في
شيء قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق
الشرط اولا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل
على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار اذ
لا يدرى ان يكون اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع
بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب
تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق
فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون
التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يعلق
شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود
الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من
مكان الى مكان وفرق بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا ولا
تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد

ملك الا هتق ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق
الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة فانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد
بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفى هذا المالى والبدنى سواء كذا قال شراح اصول
وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا ركنه
وهو ان يكون صادرا من اهل ولا يثبت الا فى محل وهو الملك وههنا اى فى تعليق الطلاق
والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه
اختيار المتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق لانه جبرى بعد التعليق ويمنع الشرط
مانعا من وصول التعليق الى المحل فيبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل
لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت
طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لان الشرط مرجو الوصول حين يكون لغو
فى الحال لا ان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان
شاء الله تعالى وللقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى عن عبد الله
بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها
فهى طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر
لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعى خالفنا فى اربع مواضع
فى ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفى ان عمل الشرط عندنا فى منع السبب وعنده
فى منع الحكم وفى ان عدم الحكم مبقا على العدم الاصلى لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده
عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف يظهر فى ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا
ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفى ان السبب ينعقد سببا عند الشرط
عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد فى الحال
فان قلت اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز فى هذه

الحالة

الحالة لا تقع قلت انما لا يقع تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون فى
كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا
بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا فى حادثتين او فى حادثة واحدة كما حمل
قوله عليه السلام فى خمس من الابل زكوة على قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعى
لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان
يردا فى السبب والشرط او يردا فى الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد
الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما
اذا كانا فى حكم واحد فى حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففى القسم الاول وهو ورودهما فى غير الحكم ذهب بعض
مشايخنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر الى امتناعه وهو مختار المصنف وفى القسم الاخير وهو
ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعى الى الحمل فيه ايضا وفى عكسه اتفقت الحنفية
على امتناع الحمل والشافعى على وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون فى
كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا فى حادثتين وهو يدل على الاطلاق على ما ذكرت بل اذا لم يكن
الحكم متعددا قلت نشير بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان كقوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان
قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تفصيل من قال بالحمل فى الحادثتين بالقياس
زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى عند عدمه اى نفى الحكم عند عدم الوصف
فى المنصوص اى فى كفارة القتل لما مر من اصله وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
من حيث ان الكل تحرير فى تكفير مشروع للبر والزجر كما حمل تقييد الايدى بالمرافق فى
الوضوء وتقييدها فى التيمم لانهما نظيران فى كونهما طهارة والطعام فى اليمين لم يثبت فى الكفارة
فهذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعى وهو ان الطعام لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها

على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان انتفاء ثابت
باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اى التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود
اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان
التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب
الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته
الى غيره لان تعدية المعدوم مع خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل
في احد قولان فافهم وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى ان
لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسع
مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز
ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في اخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من
قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه نص بصيام ثلثة ايام
وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم
وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل
اطلاقه فحملنا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب
الله تع فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتنافيان على
موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام
فان قلت كيف قبل اذ قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل ان كان
قرآنا انساه الله تع على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء لحكمه سوى قلب ابن مسعود رض
وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم عن كل حر
وعبد مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة

كالملك

كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير
حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما
الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون للقيد دليلا على الاستحباب وللقائل ان
يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان
العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولانم ان القيد بمعنى الشرط
هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على
الاطلاق لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان
القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط
فلانم انه يوجب النفي اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي
وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي
وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا لا الشرط ما اصطلح المتكلمون
وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان
يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق
ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى
العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي
لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل
كفارة القتل ولئن كان اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلانم الاستدلال به فانما يصح
الاستدلال به على غيره اذا لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اى لا مماثلة
بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه وهو القتل
فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لانم ان القتل الخطاء

اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل
العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة ولقائل
ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما
التفاوت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل
من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم
على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند
العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس
واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا
لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو
قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم
نافيا لاطلاق قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اى نفي الجواز
بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم
ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اى زكوة اوجب نسخ الاطلاق
اى اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اى بالتوقف في نبأ الفاسق
اى خبره وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا بيان الامر
وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ
وهو غير معلوم وان اراد غيره فليبين حتى نفهم قلت ان اردت انه غير معلوم لنا فسلم وجهلنا
لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه
منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح
احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل

ان القران في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية
التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية الطول فلا يجب الزكوة
على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في
الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اى قاسوا
الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما
وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اى لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف
قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار
الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايضا لكنها ناقصة تعليقا لانه
عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا
من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال
لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب
فاذا افرد بالخبر دل ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل
في النص مع سببه يكون جزاء السبب منقولا معه كما روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله
عم سهى فسجد ومخرج الجواب كقول من دعى الى الغدا فقال ان تغديت فعبدى
حر ولم يزد عليه اى على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اى لم يفد منفردا هذا معطوف
على مقدر تقديره الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل
كما اذا قال الاخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة
الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية
فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت غداء الذي دعوتني اليه واما في الثالثة

فلان لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام
على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا بكلام اي مبتديا بكلام اخر غير
متعلق بما قبل كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان الكلام
لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث
ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء الكلام فساد لا يخفى فان قلت
في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال
الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى
خلافا للبعض وهم مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد
لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي
بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة
مشكل لان نحو رجل ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث
الاسباب لان قم في جواب لم لم تفعل سببه لا يحتمل انه زجره لردته او قتل بغير حق وكذا في نحو بلى
يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له والاوجه
تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في
العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد
بالعام المعنى الذي يشملهما وهو التعيين مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تع ان الابرار
لفي نعيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم
وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح والذم مانعا عن
دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكم حقيقة الجماعة

في حق

في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هنا لان المضاف الى
جماعة مضاف الى كل واحد منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد
كما قال تع جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذن الجماعة
حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا
ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى ولدت كل منهما ولدين
وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود
ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد
لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضروراته حكم وجود للمامور
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن
الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع
النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول
كما في احد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعي لا حكم له في ضده وعندنا الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة
اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا يتوقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد
وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا
سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي
وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل
وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن
مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد

والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال
بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام
لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام المامور به يكون القعود حراما
فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمامور به فيكون حراما واذا
لم يفوته يكون مكروها والمعاقب ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار
ترك المامور به الذي هو حرام فان الشي قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر
فاذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة
مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت
او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر
الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق
ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا
له لا يكون مقصودا فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات
التحريم به وبهذا يتبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل مضافا الى
التفويت فلم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى مقتضى
الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص يحرم ضده
منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل
كذلك ولهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله
عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار
والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما

ادنى

ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس غير المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون
الشي اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد به
ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي لان الامر
بالشي يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم
يفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر
بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان
نجس لا يوجب فوات المامور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان
صفة صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع
اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في
الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في
جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسات فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلوته
فصل المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله تع شرعية لعباده اي طريقة يسلكونها
عزيمة بالجر بدل البعض من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من الشرايع
المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع جل جلاله غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها
لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات
اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص ومن الاصوليين من لم يجعلها
منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات والرخصة ما وسع
على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما
في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخ من ان يكون جاحده اولا

هو الفرض والثاني لايخ من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لايخ من ان يستحق تاركه
الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح
قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب
الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح
داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ
على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان يثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي ما يعني شيخي
والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين
بدليل لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم
فاصطادوا والمختار في التعريف ان الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا ظنيا بلا عذر
العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض
اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا
ليس بتغيير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عملا بالبدن حتى
يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فيكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر
وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لصدقة الفطر والاضحية وسنن الفاتحة فان كلا
منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على
اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يعني اذا تركه بمعنى ادى اجتهاده
اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان
التاويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل وذكر
في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متاولا لان ادلة القطعية دلت على

وجوبه

وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور وبالكتاب المأول
فاوجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات ثبتت به وعند الشافعي
الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه
معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن
الواجب والفرض اهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله
وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء
منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع
على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون
طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي
مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على
سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ
السنة مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي
اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب وسمى
جزاء الاساءة اساءة كقوله تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد
اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان تركه
ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوايد اي النوع الثاني من السنن الزوايد وهي
التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوهما ونفل وهو اثابة المرء على فعله من غير [illegible]
ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل والاثم يذكر
حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا او با[illegible]

الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيله الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها
ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيها كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء
او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي
العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاصل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك
مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقض يعاقب عليه فلم يكن
نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لا لانها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها
لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تع فاقرؤا كما تنقلب النافلة فرضا بعد الشروع
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا
يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا
للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان
العمل صار حقا لله تع ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام
الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي
ولو نظر الى غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدي لانه موجود والباقي معدوم
فان قلت ان كان المؤدي عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه
لكونه حقا لله تع وسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه
وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تع لا تبطلوا اعمالكم
وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة
فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الباقية
وكل جزء عبادة متعلق بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا

لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرط لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي
لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال مح لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور
فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى الفعل
كما لو صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر
قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر
المؤداة غير منهي عنه لانه ابطل ليؤدي احسن منها كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة
اعطي لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر
في كونه موجبا لمعنى في غيره او الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله
تع اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اولى
مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلا صار موجودا اصلا الى صاحب الحق وما صار له تسمية
لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة الذي ابتداء الفعل
الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع في الذي
هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة
وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او بقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق
الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا
فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر يجوز ان يكون
احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر كذا قال
شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى
والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما
انسب من الاخر والتسمية يوصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة

فيما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر
اى اكمل فى كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان
هذا التقسيم ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى صدقه على جزئياته
والحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخرين مجازا اقل القسم
ما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق نوعى الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرفا اولا
ثم يقسم ولكن جمعهما فى تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة
ان يعامل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اى السبب المحرم
احترز عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة لكن
لا مع محرم ويكون فى الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة
ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا يصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها
ولما كان الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اى مثل رخص
من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على
اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى
اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت حق
الله معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم وافطاره فى رمضان يعنى اذا اكره الصائم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم
على الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له
رخصة فى الفطر لرجحان حقه واتلاف مال الغير اى اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف وترك عطف على المكره فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا
خاف الناهى على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه

صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجناية
على الاحرام اى كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اى وكتناول الشخص
المضطر بان اصابته مخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه
فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به
وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة
حق الله تعالى ذكر محمد فى مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء
الله تعالى انما استثنى لانه لم يجد فيه نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا
كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين وانما قال انه
يقود فيه احتراز عن مثل حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان
الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس
بلازم لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العز وهو انه ينفرد بالصوم فى القحط
ويأكل سائر الناس والثانى اى النوع الثانى من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اى
السبب المحرم الموجب لحكم لكن الحكم متراخ عنه اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث
ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان
هذا القسم دون الاول كالمسافر اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم متراخ الى ادراك عدة
من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اى الصوم اولى لكمال سببه
وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعى
وتردد فى الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اى فى معنى اليسر من حيث انه لم
يتعين كونه فى الفطر فى القياس كما سيجئ ان شاء الله تعالى الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى

العمر وهو ان يفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من
وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركة
سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما
ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل النفس فكان
الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا
اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه لاقامة
الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض بخدمة
المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا
من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم
بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل
على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل
اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل
ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه
الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عم فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر
والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر
والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تحقيقا بالنظر الى غيرنا
والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض
الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ
ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة

ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى
غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب
ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه
كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقط الشرع هو الشبيه
بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المشابه لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك
ما سقط على ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة
حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه قال هذه صدقة تصدق الله تعالى بها
عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به
عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عن الاية ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم
لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة
في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى
حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة
الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء
من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله
من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولكن
لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط
ولكن لا يواخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا
اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة عنه

وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا حلف لا ياكل ويشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث
وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لان من
ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب
الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لان الواجب عن غسل الرجل يتادى به ولهذا شرط ان يكون
الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهي
باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن
الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك اطلب الاحكام المراد بها
الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم
به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اى للاحكام اسباب
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام
يضاف اليها اى الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك
المال وايام شهر رمضان والراس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى
للايمان هذا شروع الى عد الاسباب الى قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني سبب
وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال
عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت
يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه
ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب

للغنى

للغنى النامي الزايد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان
بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله
فالان باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محلا للصوم وصدقة الفطر اى سبب وجوبها
على المسلم الراس الذى يمونه اى يقوم بكفايته ويلى عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط
والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر
الارض بالخارج تحقيقا اى الارض التي فيها شئ من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم
الزرع افة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج
اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها
والطهارة اى سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا يجب الا على
المحدث والمعاملات اى سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اى سببها
توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض
الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل
بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود
قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى
تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما
عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قتل
بالعمد بيان لما هو سبب القصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير
المحصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة وامر داير بين الحظر والاباحة اى يكون
مباحا من وجه محظورا من وجه اخر يعني الكفارات دايرة بين العبادة والعقوبة اما
معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت
عليه واما معنى العقوبة فلانها لم يجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور

فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى
صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث
الصورة رمى الى صيد وهو مباح باعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب ادميا
والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث
انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة
الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء
يكون اي الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان
الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سبب وانما يضاف الى الشرط
مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك
ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر و
حجة الاسلام سبب الاول الرأس سبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب
هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا
سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق
وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة
اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب

بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثابتة
وهي تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والخبر
مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا
الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت
الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة

فاجاب

فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي
ما يختص بالسنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في
كيفية الاتصال بنا من رسول الله وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه بعد قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم على الكذب
وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط
فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا
الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان
المشهور عنده من المتواتر فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون
المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط اخر وهو ان يكونوا
عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لا يكون متواترا وشرط بعض الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة
الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المعرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح والعلم
انما هو بذلك لان غرضه تمييز وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة على الخبر
كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان
ليشمل الافعال فلا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في
قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القران والصلوات
الخمس وما قال بعض الشراح لو قال كالقران لكان اولى لانه تمثيل المتواتر والمتواتر هو
القران لا نقله فضعيف لان اتصاف القران بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب
علم اليقين كالعيان اي كما يوجب الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني

علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول
بط لان الانبياء عم ومخبراتهم لا يثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بوجودهم ونبوتهم وهذا
كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتوفيقا
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به
ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم اليقين اضافة الشيء
الى مرادفه كما قصدوا امثال ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث
الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد
في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والانتشار
والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد
اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمأنينة وانه دون
المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تع وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول
مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان التواتر
بخروج رواية عن الحد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله عم وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا
فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول عم لم يثبت قطعا واما معنى
فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان
فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في الخبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما حصر الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق

وقال

وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده
حتى سأل ابا بكر وعمر رض فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين
خبر واحد فيما تعم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي عم فظن النبي عم
انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتابة
وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب
العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل
والسنة وهو ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة
وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن
خبر الواحد موجبا للعمل به لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار
الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويت
في الامة وتلقوه بالقبول في الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع
وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا
على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول
وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل
لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع
ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه
لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم
يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل

القول او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو
العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الاية لانم ان المراد منها المنع
عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول
الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل لا جمع عبد
وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمرو وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وابو موسى الاشعري
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس
مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عم
وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس
محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بالخبر في اصله شبهة اولى
وروي ان عمر رض ترك رايه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي
عن مالك ان الخبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل وقبيح وانا اجل
منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته عنه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه
اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول
الله عم ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فيترك ويعمل بالقياس
بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل
انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل
شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي

لان

لان اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الا
بصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور وهو حديث معاذ رض
كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجية القياس كحديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل
المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر
بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة
كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل
والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه
يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف
الى انه يرد قيمته وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها ولكن يرجع على البايع بارشها ويمسكها
كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن
ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل
مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي
بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغيره على وجه لا يتغير
المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه
لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا
وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانا انما لم نعمل
به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمنع ان ابا هريرة

لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة مع مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف
بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة
والتابعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف
الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فقهه ولا طول صحبته مع رسول الله صلعم
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه
اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل
عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل
نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم
قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود بروا لم ير مثله قط لموافقة
قضائه قضاء رسول الله ورده علي فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها
الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وحمل على القياس اولى من رواية هذا
المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق
والحسن لما رووا عنه صار كالمعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات عنه
وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتأكد بالموت كالمسمى
او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف
يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه
كان منكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث
فاطمة بنت قيس انها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبي صم لها النفقة والسكنى
فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت قال

عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد
عين النص تلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة
اتفاقا وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله ولا تخرجوهن من
بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى ورده عمر رض
كان بحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر
حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب
لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب
العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم
اليه فلا يمكن نافي القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر
حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل في الراس وقيل
في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل
وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث
وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه
درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدئ اي يظهر المطلوب
للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتامله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك
بنور عقله ان لبانيه لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه
فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا
من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره
او لا هو ولا غيره قلت الطلب بعد بداية للمعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية

من انتهاء الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من جهة
ينتهي اليه ذلك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات
والحق ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ بادراك
العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك
بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما
كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير افة مقام كمال العقل
تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال
العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم
ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل
البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا
فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض امور اليه قلت ذلك بحق المولى لا لنقصان
في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف
وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب
على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب بطريق يحق
ثم فهم بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله لا يقضي
القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع
صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور
من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء في
بمعنى مع على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا ينساه بل يعتقد اني اذا

متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن صح

تركته

تركته نسبته الى الجزم سوء الظن الى حين اداء متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن
مسعود كان اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن
مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح
نقل القران لم يثبت في الاصل الا بانه الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام
ونظم القران معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقل نظمه
ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القران
مامون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا لظاهره وان كان لا يعرف معناه
والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضده بالفسق والمعتبر هنا كمالها اي
كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب
كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم
يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط
التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم قال الكباير
تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى
ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر
وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة
وينزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فان الاصل مثل العقل والداعي الى العمل بخلاف العقل والشرع
فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال
العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله

من لا يفهم معناه قلت نقل القران صح

والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام
على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت
بالبيان وهذا النوع مشروط [illegible] التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو
التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال
هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة
عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبره وقال نعم في حق
بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان
به فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح
الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفية
بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين والاقرار بانه تعالى كما هو واقع باسمائه
المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة
وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام
فيكون نفيا بعد التخصيص والشرط في البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط
في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى
واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على الاجمال
لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من توصيفه
على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا
بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا
بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة

منها

منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون على توصيفها
على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رأيت
الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في
الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأل جبريل عم قاله منصور
القاآني في شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا
يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا
اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم
العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط
وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود
الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما
الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى
واما العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم
الولاية وبالانوثة تنقص واما المحدود في قذف فلانه رد شهادته من تمام حده
ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة بعد التوبة
وكذا التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث
رسول الله عم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث
والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول
عم ويقول قال رسول الله صلعم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من
الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت
الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي

وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من اقسام
الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا ومالك وقال
الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي
او تلقته الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت
اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة
وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان
الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث
الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة
احاديث ولم يرو عن احد انكارا وتخصص بانهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف
في مراسيل الصحابة وليس كلامنا فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم
تثبت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي
لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا الاجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسند
الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله
صعم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه
وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال
رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته
مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هولاء يعني
ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان
علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن
ابان لان الزمان زمان الفسق وخشو الكذب ولابد من البيان والذي ارسل من وجه

واسند

واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت
الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع
الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل
لفوات بعض شرايط من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني
لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض ان رسول الله صعم قضى بشاهد ويمين
فانه مخالف لحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر
او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما
روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع
اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت حكم الحادثة لم
فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة
من الصدر الاول اي الصحابة مثاله ما روي ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى
خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او مأول تأويلا ان المراد
بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا
ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث من
الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصوف في
محل فان كان المحل من حقوق الله تع وهي ما يخلص حقا لله تع من شرايع وهو نوعان

الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان
الصحابة عملوا باخبار الاحاد وعملوا لخبر عائشة رض في التقاء الختانين وشرط بعضهم
العدد استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتماده
لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يعده من غيره كلام وخلافا للكرخي في
العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من
حقوق الله تع قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق ترجح
في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات
ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول ع
شبهة والحدود يندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس
وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا
هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة
يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما
وكونه غير محدود في قذف ولا يجبر شهادة مغفلا ولا يدفع عنها مغرما وغيرها مع العدد
في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط
فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام
فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان
يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان
فلانا وكله ووقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة
لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه
سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة

ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدالة
ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من
وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا
من الموكل والولي يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط
فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة ثم شبه الالزام يوجب اشتراط
العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر
توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا
القسم من باب المعاملات ما فعلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة
لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر
على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة
قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او
المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني
هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل
والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسول لانه ثبت بالدليل القاطع عصمته
عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط
العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء
كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار
فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

وقسم يرجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع بشرايط الرواية والمقصود ههنا هذا
النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اى اصلا وهو على
اربعة اقسام قسمان منها فى نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان نقرأ
على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك
فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال فخر الاسلام
قال ابو حنيفة رح الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية
فى ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على
رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعنى يكتب قبل التسمية من فلان بن
فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان اه
اى الى ان قال عن النبى عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث
به عنى بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا
الوجه اى الرسالة الى الغايب كالكتاب فى جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك
رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة انه رسول
فلان او كتاب فلان على ما عرف فى كتاب القاضى هذا اشارة الى القسمين الاخرين
وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهى الكتاب
والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثانى من قسمى طرف السماع وهو الذى لا
استماع فيه كالاجازة وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب
الذى حدثنى به فلان او جميع مسموعاتى الذى كان عندك وبين اسناده والمناولة
وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستند ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى
فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة

بدون

بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة
لمعدوم كقوله لان اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما
به اى بما فى الكتاب الذى اجاز به روايته يصح الاجازة والا اى وان لم يكن المجاز له
عالما بما فى الكتاب فلا اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول
اجزت لك مجاز لى الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرنى او اجازنى
ولا يقول حدثنى لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اى الطرف
الثانى من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه
ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب
فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت
الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اى
وان لم يذكر الخط شيئا فلا اى لا يحل له الرواية عند ابى حنيفة رح لان الخط وضع
للتذكرة للقلب كالمراة للعين فلا عبرة للمراة اذا لم ير الراوى وجهه فكذا لا عبرة
للكتاب اذا لم يتذكر القلب به على لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعى يجوز له الرواية
ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبى عم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب
وعند ابى يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد امينه ولا يجوز ان كان
فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن فى يده لان
التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو
الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان ينقله بمعناه يعنى يرويه بلفظ اخر يؤدى معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز
نقل الحديث بمعناه لانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم سابق فى الفصاحة وفى
النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روى ان الصحابة قالوا

يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال عم اذا لم
تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به روى ان ابن مسعود وانسا
وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم
منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى
لمن له بصيرة اى معرفة فى وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقل بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اى غير معناه
بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من
جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل
لا يجوز نقله بالمعنى للكل للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه عم قال خصصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده عم ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان
المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقياس واما
المجمل فلانه لا يوقف معناه والمروى عنه هذا [illegible] اى الطعن الذى يلحق الحديث
وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان
يكون من قبل الراوى او من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى اذا انكر الرواية انكار
جاحد بان قال كذبت على او ما رويت لك او انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت
لك هذا الحديث او لا اعرفه ففى الوجه الاول سقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما
مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لليقين
فى عدالتهما ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل
الى انه سقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى انقطع الاتصال
وذهب الشافعى ومالك الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رض

ان

ان النبى عم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رض زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه
يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو
الظن من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالف لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه
قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظن
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة
فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوى بعض
محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه
لا يمنع العمل به اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر ان النبى عم
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمل
ابن عمر رض على التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله فبقى مشتركا فعملنا بما روى عن النبى عم
انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اى امتناع الراوى
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اى عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجة
لان ترك العمل بالحديث حرام منا كحديث ابن عمر انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد رح انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى
تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان
الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت انه عم قال البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى رح جعل النفى الى موضع مدة السفر من تمام الحد
ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا
فلو كان النفى حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم

لان اقامة الحد مفوضة الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذى من جنس
ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة فى الصلوة رواه زيد بن خالد الجهنى وروى ان
ابا موسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث
منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوى لان الجارح ربما يعتقد ما لا
يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة
الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا
الجرح المطلق قلنا اسباب العدالة غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح
ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا
يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر
بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل
ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو فى اللغة كتمان
عيب السلعة عن المشترى وفى اصطلاح اهل الحديث مثل ان يقول حدثنى فلان عن
فلان كتمانا انقطاع فى الحديث مثل ان يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثنى فلان او قال اخبرنى فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس
بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس
وهو ان يذكر الراوى شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل وفى
هذه الكنية شركة غيره او يذكره بصفة ليست مشهورة وذلك مثل ان يقول
سفيان الثورى حدثنى ابو سعيد وهو كنية للحسن البصرى والكلبى وقد روى
عنهما جميعا هذا الذى سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث
ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو

جهاد على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد
به الشرع لان النبى عم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهى الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فى حداثة سنهم بشرط الاتقان عند
التحمل فى الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد
بالرواية اكثر من الذى اعتاده كابى بكر رض فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار
مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف انه كان ماما حافظا الا انه
اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا
فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيناه قيد به لان التعارض بينها حقيقة
غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك بجهلنا بالناسخ والمنسوخ
اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع
التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اى بيان التعارض فركن المعارضة المراد
بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزاءها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل
لا يقع بين القوى والضعيف لا مزية لاحديهما تاكيد كقوله على السواء ويكون تاسيسا
تاسيسا اذ المراد عدم المزية فى الوصف كخبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع الذى
يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما لقوة وصف
فى حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها
اى شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل
فى الزوجة والحرمة فى امها والوقت لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين كحرمة
الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفى والاثبات فان قلت ان كان المراد به
ما ذكر فى الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك

لكن لم يذكر هنالك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء ومضاد
الحكمين شرطها وانما ذكره هنالك بطريق التبع لان الحجة لابد وان تكون في شيء فذكر
هنالك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة
بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قاله شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل
واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين
الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الايتين المصير
الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار
الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الايتين الى اية اخرى قلت كلام المص رح مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا
يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تع واذا قرئ القران
فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بنفي وجوبها اذ كلاهما
وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله ع م من كان
له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من
يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس
ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اولا بعد السنة اقوال
الصحابة او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم
يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي ع م
صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة رض انه ع م صليها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو الاعتبار
سائر الصلوة وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار

الى

الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى
القياس مطلقا وعند الكرخي انما قدم قول الصحابة اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابة وعند العجز عن المصير الى دليل اخر
بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال
الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت
الدلائل فيه اما تعارض الدلايل فكما روى جابر انه عليه السلام سئل ايتوضأ بما
افضلت الحمر قال نعم وروى انس رض انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها
رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر سؤر
الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض
الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة
في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل
الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم
ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا
يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها
المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان
فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث
للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا
يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف
الماء طاهرا وطهورا زمان بقي كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث
والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار
الاخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سؤر الحمار

مشكلا لهذا اى لتعارض الدليلين فان قلت لا نم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه فكذا
في سوره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة
اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم
اليه فلو جعلنا نجاسته توجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال
كون السور مطهرا دون التراب لا ان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان
حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل الحكم معلوم وهو وجوب الاستعمال
وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا
بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه فيصار الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل بل يعمل
المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تع يقينا وكل واحد منهما حجة
في حق العمل اصاب المجتهد او اخطاء بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من
القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحر كما في اجناس ما يقع به
التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق
عند الله تع واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن
بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تع وعند الشافعي
يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان
رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى
فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اى لا يستويا كقوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر لا يعارض حديث قضى النبي عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول
مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى

فيكون

فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا
اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية
التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فيتحقق
المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان
الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست
بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين
المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا
فتحققت المعارضة بين الايتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يجعل
المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة
والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما
على حالة والاخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف
يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة
بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع فيه متيقن والقراءة
بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع
وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في
القراءتين يابى بهذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم
ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال
في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على

قراءة طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان اومن
قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة
على وجه فجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رض تعتد بوضع الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي رض ولم ينكر علي رض فثبت انه كان معروفا
بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل
ولا معنى للجمع اودلالة اي الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف
زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى عن
اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل اخرا
ناسخا للمبيح تقليل للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متاخرا
يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا
للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر
اخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا
اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير
مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلث مذاهب الاول
ان الاصل في الاشياء الاباحة كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا الثاني ان الاصل
فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث
التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة

او

او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة
ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله
تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي
بين عيسى ومحمد عليهما السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع
التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع فظهرت الاباحة
على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي
الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات
سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما
في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراي تفقه على محمد بن
الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به
على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح
بوجه اخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت
والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع
على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة
او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون
مبنيا على الاستصحاب فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي
فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل
وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بني على ظاهر الحال لم يقبل خبره

لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا
معنى قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان
النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون
من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر
انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة
والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى اخره والقسم
الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليها اشار بقوله
والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على دليل المعرفة
فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع
فيها المثبت والنافي وهي ثلث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهو ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي
وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر اخذ اصحابنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم
فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم تزوجها
وهو محرم وهذا ناف لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج
ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم تعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم
انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على
امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم
لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان اصحابنا عملوا في هذه المسئلة

بالنافي

بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما
عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي
المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام
والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي
والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه
يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال [illegible]
فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت لترجح المثبت لما عرف
في الاصل المتقدم وان علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد
منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة
في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح
ان يكون مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل على انه جعل
الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا
للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة
عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع
الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان
كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الاحاد الا ترى ان المناظرات جرت
من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة
عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح

بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل
الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد
به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال تعالى
ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام
قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد
العيان ولهذا لا يرجح متواتر على اخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم
توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة
حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه
والتردد في صدقه لبعض الاسباب عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب وان
كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الاخر فان كان الراوي واحدا يوخذ
بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رض انه
قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر
قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبط فاما اذا اختلف
الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل
بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه النهي
عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض فصل وهذه
الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل البيان اي الكشف
عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير

وهو

وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه
تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله تع فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى
العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تع اقيموا الصلوة
فانه مجمل ثم لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا
وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان
المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما
يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا
بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار
البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق
بالشرط والاستثناء تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء لفلان علي الف الا
مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ~~في التعليق~~
ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله
فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عدم تسمية
الالف وانه يحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع
الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال
بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فرأى
غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء
منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي يرواه غير
صحيح نقد كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص

من شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الش فيجوز ذلك فعندنا بقوله لم يخص
من شيء لانه اذا خص من شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا
هذا اى الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد
الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى الجواب
عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تع ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة والله تع امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عن ...
والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل
من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع
الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا
ومنها قوله تع فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في السفينة من
كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين
اى ادخل اهلك فلفظ الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحق الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاصل لم يتناول الابن لان المراد اهل دينه
لانه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه يحتمل الاهل من حيث النسب والاهل من
حيث الدين فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس
من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه خص بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها
قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص
متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله ابن الزبعرى الى رسول الله صلعم فقال يا محمد اليس
وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تع

ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تع انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم
لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سوال ابن الزبعرى كان
بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روى انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء
يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم عبارة عما وراء
المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم
في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما
بالباقي بعده اى بعد المستثنى وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني
الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير
قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف
في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجب والاستثناء
ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح
الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان
موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل
به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين
الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا
من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادنى لامكن الاستخراج ح فلا يظهر الثمرة في
هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

وهذا دليل على ان حكم يعارض حكم المستثنى منه ولان قول لا اله الا الله للتوحيد اى
وضع لافادة معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اى
نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا اثباتا للالوهية لله
تعالى فمنع من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه لا اله بطريق المعارضة
ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة
في الايجاب يكون اى في الانشاء ثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته
ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين
تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا
اى المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب
الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه تكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه
هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة
من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما
كان حكم خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لانه حكم توقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا
مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا
انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست براءة من المغيا فكما ان الاستثناء
يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها
الحكم الثابت الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا
جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل لتتم به الصدر جعلناه اشارة و
لذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة
ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين

اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر
الافراد وللقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه
حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح رقي الى البصرة
وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء الجواب عن الشافعي
ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز
كالبعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال
انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح
الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال
اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء
يكون الكلام عبارة عنه وللقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لانه يؤدي الى التناقض
وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اى
ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة ومنفصل
وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس
الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول
قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب
العالمين اى لكن رب العالمين فاني عبده واعظمه والاستثناء منقطع العدو بمعنى
على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع
ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ مما تعبدونه
من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اى جملا

معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اى جميع ما تقدم
ذكره كقوله لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على الف درهم الا خمسمائة
كالشرط اى كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال
عبدى حر وامرأتى طالق وعلى حج ان ادخل بهذه الدار عند الشافعي بناء على اصله
انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم
وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج
به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول
العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما
سبق ذكره او بيان ضرورة اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان
الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى للبيان اذ الموضوع له
هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع
للبيان وهو اى بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم
المنطوق اى في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى
في حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر
الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المجاز
لانه يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلم به وعلى
هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس بمنطوق في حكم البيان الذى هو منطوق

كقوله

كقوله وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان
الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون
الاب يستحق الباقى ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عم الساكت
عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة
على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهود الى الكنيسة
لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روى انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل
من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها
وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة ولد المغرور فكان ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف
المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى
فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون
اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون
حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له
على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة ومن
شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل
دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب
لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله

على ما ثبت وثبوت فان الثبوت لا يثبت في الازمنة الاستقبالية فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق
الضرورة ولم يجعل الثبوت بيانا للمدة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر كان في قوله
وهو اما يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل هو النسخ
في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي
النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف
بقوله للمطلق وهو بيان بمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله
المطلق عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يجوز نسخه الذي كان معلوما عند
الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يتبين تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره
اي ظاهر حكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ونظرا بالنسخ
الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي
حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند
الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا
رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى
محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء
آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت
بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل
وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص
وسائر الاحكام لانا امرنا باجراء الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص
وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع
فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم
ذلك بشريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم عم ولم ينقل تخصيص

ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ من دليل
فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله تعالى وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على
حسن المامور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية
فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ
قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل
التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والنسخ في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل
الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه
مشروعا كالكفر او ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ لم يلحق به
ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين
فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير
للتابيد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صعم فانها مؤبدة لا تحتمل
النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ
في الاخبار لانه يلزم منه البدا والجهل بعواقب الامور وللقائل ان يقول لفظ التابيد
قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لا ذم العزيم ابدا وفلان يكرم الضيف
ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به
المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود العصاة في النار
الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التابيد
هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون
القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله تعالى
لآدم عم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه

ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول
تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر
في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى
والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله
تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى
المكلف زمان لا يسع فيه الفعل المامور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ
بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود
ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان
العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عم نية
المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وقد روي انه عم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل
الا ان كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في
الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشي قبل
التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله صعلم احد
المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم
الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من
الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به
الامر مثلا اذا قال الله تع صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين
ثم قال قبل غروب الشمس لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد

هذه

هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع
والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رض
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى من المسح من ظاهره ولكني رايت رسول
الله صعلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة انتهاء
وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص
فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص
بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان
الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام يجوز
نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تبدل
تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد
بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه
على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني
قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لانم ان المجموع
المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول
الذي يجعل منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يمنع جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز
لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان
ابوبكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب
والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب

بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله
عم اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالفه فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند
التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم
جعل تع قول الرسول عم مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون
بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ
بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلعم مدة بقائه
بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب
بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ
ايات المسالمة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت
المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى البيت المقدس بالمدينة
ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ
وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تع اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده
قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا
بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ
الكتاب بالسنة ما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرايهما بان الله تع اباح له من
النساء ما شاء نسخ بها قوله تع لا تحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على
التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله تع من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد

اما الا يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب
والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم
انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم
والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني
فلا لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قايم في كل حال فاما
بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي
فلا بد ان يكون ما يثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة
فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله
تع قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة
تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ
من القران في حيوة الرسول عم بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم
مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة
من قرأ فاقطعوا ايمانهما نسخت تلاوتها في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن
حفظها الا قلوب رثيك الراويين او بالانساء كذا قال الامام فخر الاسلام ولقائل
ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين
فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فان قلت القران ثبت بالتواتر ولم يثبت قراءته
قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان
قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ

التلاوة اذ نسخ الحكم لا الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحو ذلك حكم
شرعي وانما لان يقول ان قرائة لما لم يتواتر لم يثبت قرانيته فلا يكون نسخ التلاوة
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ
عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق
والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باثبات المقيد لا غير ومن ضرورة
ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد
بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو
لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير
للحكم وضم حكم اخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله
العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا
لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج
واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت
التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان
خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
حتى ابينا تغريب لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر
الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز فقيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة
جائز اذا راى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار
بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة
في قوله في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي

رح قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد فصل افعال النبي المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان هذا
الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله عم سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها
مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام
غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل
محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تع فعصى ادم ربه
مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر وذكر في عصمة الانبياء
ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل
الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تع اربعة مباح
ومستحب وواجب وفرض فلما صار افعاله عليه السلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام
وسائر الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب
الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور
ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه والجواب عنهم ان المراد
تقسيم افعاله عم بالنسبة الينا فح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض
افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام
واقعا على جهة اي صفة يتعدى به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل
الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله
وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله عم شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه
اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع
الاختلاف فيما عداه اذ عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا
كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة

على الادبع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم
يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اى وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب
لان للمتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان
كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان
كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز
ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت
الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه
ما لم يقم دليل المنع لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي تعتقد
فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وهو القول المختار
الا قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به في
افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام والوحي نوعان
لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان
طريقه في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا
لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم
اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه اى سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم
الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تع والقران من
هذا القبيل قال الله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اى ما ثبت
الذى انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني ما وضح او ثبت عنده باشارة
الملك من غير بيان بالكلام والى اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث ما بدا او تبدى لقلبه

اى ظهر

اى ظهر بلا شبهة بالهام من الله تع بان اراه الله تع بنور من عنده اى بسبب نور
في قلبه من عند الله كما قال الله تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي
ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام
وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت
بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من
حظه عليه السلام اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله
تع وما ينطق عن الهوى اخبر الله بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تع وما ينطق عن الهوى نزل في شان القران معناه
وما ينطق بهذا القران بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء يقولون رميت عن القوس
اى بالقوس وليس معناها انما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي
النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون
وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء
وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول
الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراى بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف
بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف
فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام
الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد
لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته
اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تع عفا
الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما عاتب عليه والثاني انه

لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدى الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما
يكون من غيره اى يكون الاجتهاد من غير النبى عم من البيان بالراى حيث يجوز
مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظير لما ذكر من الفرق
بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اى اجتهاد النبى عم كالالهام وهو القذف فى
القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة فى حقه اى فى حق النبى عم حتى لم تجز
مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تع وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة
بانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف
فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
مع ان كان فيمن تقدم فقد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل
الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب
من غير انكار على انه شريعة رسولنا لما تحققت شبهة السماع فى اقوال الصحابى
ناسب ان تلحق باقسام السنة وقال تقليد الصحابى واجب وهو عبارة عن
اتباعه فى قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تامل فى الدليل يترك القياس
اى قياس التابعين ومن بعدهم فيه نابه لان مذهب صحابى اما ما كان او مفتيا
ليس بحجة على صحابى اخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبى عم بل الظاهر من
حاله انه يفتى بالخبر فكان قوله مقدما على الراى ولئن سلمنا ان قوله صادر
عن الراى فراى الصحابى اقوى من راى غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم والاحوال
التى تتغير بها الاحكام ولهم مزية فى الضبط فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخى لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك
بالقياس يتعين جهة السماع اذ لا تظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت
بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرايه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره

وقال

وقال الشافعى لا يقلد احد منهم اى من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس او لا لان
مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم
اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة
وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما فى اقل
الحيض يعنى كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
مع ان القياس يقتضى جوازه عملا بقول عائشة رض لتلك المراة القائلة انى بعت
خادما من زيد بن ارقم بثمان مائة درهم الى العطاء فاحتجت الى ثمنه فاشتريت
منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم ان الله تع ابطل حجه وجهاده
مع رسول الله صعم ان لم يتب واختلف عملهم فى غيره اى عمل اصحابنا فيما يدرك
بالقياس يعنى لم يستقر مذهبهم فى هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة
فى تقليد الصحابى بعضها يدل على تقديم قول الصحابى على القياس وبعضها يدل
على تقديم القياس كما فى اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية
قدر راس المال ليس بشرط فى السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة
ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة
عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر خلافه وقال ابو حنيفة رح شرط الاعلام
لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع فى يده بما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه
بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن على فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال
الناس وخالف ابو حنيفة رح المروى عن على رض تعالى انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص
وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابى لما فرغ عن تقرير الاقوال

اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم
على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اى من الصحابة من غير خلاف بعينهم اذ
لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالراى لانهم لما
اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس
ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه
ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره تسليم
كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي
كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روى عن ابي حنيفة رح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف
مثل رايهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درع وقال
درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي في يدي
فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك
فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راى علي جواز شهادة الابن
لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه
فقضى عليه ورضي به صدق والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح
وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة رح انه قال لا
اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولاصابة
رايهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعي
وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه
ولم يزاحمهم في الراى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة
وعشرين سنة واستقضاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة

لم يتعطل فيها الا ثلث امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج
عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قال العيني

باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عم
في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار
وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر
موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراى فقال هو اتفاق اهل
عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل
ان كان من بابه اى باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او
المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم
او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وينتشر
ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل
وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه
جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت
عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم
حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا
في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي فانه قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون
للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادي تاملهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال
كان رجلا مهيبا فهبته منعني درته قيل صح عن الشافعي انه قال الساكت لو كانوا

نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعى بهذا لانه اذا كان سكوت
القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل
سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى وللقائل ان يقول
انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدى الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار
الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا
لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لى ما لم اسمع
وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه
واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتى فى باب القياس الا فيما يستغنى فيه
عن الاجتهاد كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز
والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اى اتباع
البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة
وذهب ابو بكر الباقلانى الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامى فى انعقاد
الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة
الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام فيه كالانعام وكان عليهم
ان يقلدوا للمجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة
او من العترة وفى الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو
شرط لان النبى عم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم فى الامر بالمعروف هم الاصول
وقال عم انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله تع وعترتى قلنا
ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة
يعنى كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة
تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون

قولهم

قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة فى المدينة وبانه محمول
على نفى الخبث فى زمن الرسول عم وانقراض العصر يعنى موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعى شرط لان الاجماع انما
يثبت باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل
ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند
الشافعى يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح
يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب بعض اصحاب
الشافعى الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الثانى وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار
فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك فى الصحيح فان بعضهم قال فيه
اختلاف بين ائمتنا فعند ابى حنيفة رح يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف
فى رواية معه وفى رواية مع ابى ح مستدلين بمسئلة ام الولد وهى اذا قضى القاضى
ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابى ح
فى رواية الكرخى عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة فى بيع ام الولد
فعند عمر لا يجوز وعند على يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف فى
المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس
باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصار فى قضاء
القاضى ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعى فينفذ
قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق

والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
فقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله ع م
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما
استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله ع م لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف والمراد من قوله شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع
وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء
وذهب الجمهور الى عدم اشتراط لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه
عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تع ان ابراهيم كان امة قانتا
فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به
ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون
ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع
كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا
بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد
بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحروب وغيره فانهم اذا
اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة
ولنا قوله تع يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين
في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا
باعيانهم بسيماهم وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

اي جميعها الحفظ والنقل حال

والله تع وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت
لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهما
مع ان صدقهما مظنون قلت الله تع لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا
بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون
من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي
اليه قوله ع م لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا
في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تع
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد
الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق
بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة
الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم
من احكام الله تع جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه متراد وما
ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل
الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف
اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم
والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا
انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل
السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني
اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالاحاد

لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي
لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار
النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم
فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الاية
والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي
نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق
دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحده الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد
الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر
كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي اعلى درجة
من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف
فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار
الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد
والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم
احداث قول اخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل
ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا
عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة
والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

من الصحابة ولقائل ان يقول
السكوت في الدلالة دون النص
فكيف يكون السكوتي مح ص

باب

باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع
بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذه التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس
بين المعدومين كقياس عديم بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم
بالسبق والاخر لا يصح لان المعدوم ليس بشي ولقائل ان يقول لا نجوز ان القياس
بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لان قياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب لفقد العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا
يلزم منه ان يكونا معدومين والشي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه
والشي بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تع وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة
حكم نفسه لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي اي بيانا لكل امر من امور
الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان
لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل امر بني
اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا
واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو
علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تع بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الاحاد فان اصل قول الرسول عم وهو موجب للعلم قطعا وانما
يكون الشبهة في طريق الانتقال والدليل عليه نقلا وعقلا اما النقل فقوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشي الى نظيره كذا قال ثعلب من كبار ائمة اللغة

وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث
معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تع فان قلت لا نم صحة
الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء
ولانه عم سكت عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول عم دل على ان القياس حجة والكتاب
دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله تع دالا على الاحكام الثابتة بالقياس
فلا يكون في كتاب الله تع تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول
فهو ان الاعتبار واجب بقوله تع فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من
المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان كان
المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة
تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو
المؤدي الى هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا
معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون
في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما
جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان
اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك وجود مثل
معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار
المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص
وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان

الوقوف

الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به انما هو بما ذكر
من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان
اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد
به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التامل
هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها
اي غير الالفاظ الحقايق لها سايغ اي جائز كالتامل في الانسان معنى الشجاع لاستعارة
اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين ثابت من حيث انه تامل
في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات
الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت
لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة
بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس
الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب
متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل
اذ ليس بعد القياس دليل اخر او اهمال الادلة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان
القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر
في الحكم والسبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكر في
المبادلة فناسب تقديره بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على
حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره
في كيله وقوله مثلا بمثل حال مما سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى مماثلتين
والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر

للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو
الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل ووزنا
بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله ع م والفضل ربوا الفضل على القدر
اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة
بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص
وجوب التسوية بينهما بين البدلين في القدر ثم حرمت اي حرمة الفضل تثبت بناء
على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك
بالتامل في صيغة النص وبقوله ع م الفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين
هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اي
العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين
هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك
اي لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير
لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار
على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى
الجنس اشار بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر
والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات
هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا نم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان
التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد
بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع
قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله ع م جيدها ورديها سواء
هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص

لا بمجرد الراي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا
مقادير الارز وغيره كالجص والدخن امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي
اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار
المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اي العقوبات
النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها
فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص
كالاعتبار فيما ذكرنا قال الله تع هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المومنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول
الله حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي
ع م وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا
من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا
الصلح فابى النبي ع م عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو
خروجهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير ان حصونهم
مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب
والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى
تخريبها بايدي المومنين تسببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار
عقوبة كالقتل لقوله تع ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او
اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنو اسرائيل القتل على الخروج

والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة
اول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر
الثانى بعده وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اى الله تع بقوله فاعتبروا
الى الاعتبار بالتامل فى معانى النص للعمل به اى بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر
احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا
اى فكذلك فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص
فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا لكل شىء والقياس
شىء من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شىء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع
لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الراى الفاسد بدليل قوله عم
قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة
بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول فهو
ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل ففيه شبهة لكن وضع الشرع
الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالاية المؤولة والعام الذى خص منه البعض
فكذا هذا والاصول فى الاصل معلولة اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة ان يكون ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام
الاول ان الاصل فى النصوص ان يكون معلولة والثانى انها معلولة باحد اوصافها
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد فى ذلك من دلالة التميز
اى دليل تميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد قبل ذلك اى قبل التعليل
من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى ان النص معلول فى حال القياس واللام كون
بمعنى فى قولهم كتبته لخمس بقين من رجب اى فى خمس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص

التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل
المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى الفرع
ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور
الخمسة يجب معرفتها فى القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص
عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين
هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا
والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره
ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير
هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه
ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اى منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى
مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لا
بتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بنص آخر الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت
بالقلم اى بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تع واستشهدوا
شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء فى بحكمه يكون صلة للخصوص
وهى تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة اى قبول شهادته
هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس
المراد من الخصوص النفى الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى
ان اهل الذمة لما خصوا عن اية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس
قصته ما روى ان النبى عم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء
وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يا رسول
الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال

يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا عن خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر من
اداء ثمنها فقال عم من شهد لخزيمة فحسبه فجعل عم شهادته كشهادة رجلين كرامة له
وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة
كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز
تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما اختص
بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين بفهمه جواز الشهادة لرسول الله بناء
على اخباره لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم
كالعيان وان لا يكون معدولا به اى بالاصل عن القياس والباء فيه للتعدية لان المعدول لازم فلا يثبت له
المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل بمعنى ان لا يكون الاصل عادلا
لا عن سنن القياس اى مائلا كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب ناسيا ثبت هذا
بالنص وهو قوله عم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس
فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة شرط شروط
وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع
بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى بل من شروط الاول وكونه وصف
الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا
خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تع اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله
من محل الى اخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز
ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل في الفرع
مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون
تصور وقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثاني ان يكون المتعدى حكما شرعيا

لان القياس لا يجرى في اللغة كقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال الاية
تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل
لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجرى في الاسماء
ايضا لانا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال
الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا
فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يفيد
التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولانه ان الاسم اللغوى
ثبت قياسا لوجود معنى الشي في شي اخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت
قايم بالذات والخذف ايضا قائم بالذات مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا
من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص
اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض اصحاب الشافعي قاس السفرجل
على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا
فانه يمكن قياس السفرجل على البر فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون
المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل
في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالراى من غير الحاق باصل
وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فان كان حكم القياس
موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس
لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي انه كان حكمه موافقا لحكم القياس
كان القياس صحيحا وكان موكدا للنص فلا يستقيم التعليل لا بين المعلل الشروط
فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز

التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا
المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي
ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا
يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرم وعلل بان حكم
حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا
تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان
حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة
غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب
على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص
تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهله وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا لتعدية
الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ
وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله
منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي
لان النسيان يقع في الانسان بلا اختياره فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه
هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو
فعل الخاطئ والمكره لانه وجد من غير الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو
بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد
فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون فاسدة لعدم المماثلة بين
الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ

فان قلت

فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة
قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه
كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك
الوطي الحلال والحرام ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع
على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال
هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما اشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل
عندنا لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغييره وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار
فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له
والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز
من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده
يعم فكيف صح اشتراط قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل
به كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام
بالتمليك الاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل
وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل
ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو
باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى
وانما خصصنا التعليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لان الاستثناء حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض
يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا

الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذى لم يدخل تحت
الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حالة
التساوى فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال
من العين لا يستقيم اذ الاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع
وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اى التساوى الا فى الكثير
لان المراد منه التساوى فى الكيل بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول
القليل فيثبت التغيير بالنص اى بدلالته مصاحبا حال من النص للتعليل لا به
اى لا بالتعليل وانما سقط حقه فى الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله
تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبى عم فى الابل بقوله فى خمس من الابل شاة فصار حق الفقير
فى صورة الشاة ومعناها فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم
يجوز قيمتها وهذا تغيير حكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق
الفقير فى الصورة سقط بالنص اى بازاء الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة
فى الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اى وعد
الله تعالى للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة
ونحوهما ثم امر الله تعالى الاغنياء بانجاز المواعيد اى بقضاء ما وعد الله تعالى للفقراء
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقرة او عين
النقدين وذلك لا يحتمل اى ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده الله تعالى للفقراء
من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين
المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال ليقضى
حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل
لا بمجرد التعليل وركنه اى ركن القياس ما جعل علما اى وصف جعل علامة انما

فان

قال ركنه هذا لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ ولا قيام للقياس الا بالعلة
ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع فى الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما فى الحكم فلا يثبت
القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة
لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضافا الى النص فى الاصل
والى العلة فى الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص
فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض
مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه مشايخ العراق ان النص دليل قطعى
والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطع اولى من احالته الى المظنون واضيف
الحكم فى الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم فى الاصل بالعلة
العلة فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى فى الاصل صالح لاضافة الحكم اليه
موثر لكن لم يظهر اثره فى المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص فى الفرع
فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره فى الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه بعض المشايخ
ان العلة اذا لم يكن لها اثر فى حكم الاصل ولا نص فى الفرع لا يثبت الحكم فى الفرع لانه
القياس لا يكون الا بابانة حكم فى الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان
علة الفرع موثرة وعلة الاصل غير موثرة ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من
قوله ما جعل علما على حكم النص ايما كان اذا عم من ان يكون فى الاصل او الفرع وهو
الذى فيه يقع الخلاف على حكم النص مما اى من الاوصاف التى اشتمل عليه النص اى ثبت
حكمه عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان
ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة
اقتضاء والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا

له في حكم اي النص في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس
بوجوده فيه اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى
ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما
حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قال
ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد
منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة
الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا
لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب
الزكوة في حلى النساء وقلنا يجب الزكوة في المصوص المصنوع منهما كما يجب في
غير المصنوع بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا يبطل بصيرورته
حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة
القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلى والمراد
بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بها مالية الاشياء وعارضا
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة
الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واسما اي جاز
ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر
الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق
عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين
جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك
لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة
فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا

بالوصف

بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا
وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدين الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين
عن الميت قال النبي عم للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لانه قوله عم دين
عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء
وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس
في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله
عم انها من الطوافين وقوله كيلا بكيل وغيره اذا كان لا اشتباه اي بالنص كتعليل
جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه لما روي انه عم نهى عن بيع ما
ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون
ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل اطلق المصدر على الفاعل
كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به
كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس
كالشهادة الشاهدين بعد صلاحها للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا
مسلما لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في
عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف

في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام في
التقديم في الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية
غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنس الوصف
في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء
فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم
الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن
عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف
ملائمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون
على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف اي الصحابة
والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في
العلل الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا
ان يكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع قال
الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر
لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا
اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانها تناسب لا الى
الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية
المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح وللقائل ان يقول المصدر لا يجمع
الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة
ففيه شذوذ ان احدها حذف الباء بعد الكاف والثاني جمع المفعول
على مفاعل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الـ

لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم
ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغار معلولة
بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذ زوج
الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب
يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فان اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف
مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل
المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم بسقوط النجاسة عن الهرة في
قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة
وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة
فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر
موافقا لتعليل رسول الله دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف
صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود
الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه
معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل شئ او غضب
لم يحل القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشئ او غضب يحل القضاء
احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة
لان الموجب هو الله تع فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة
للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشئ ما يكون علامة
على وجود ذلك الشئ والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق
الله تع جعلها امارات لا يجابه واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة

لانا مبتلون بنسبة الاحكام العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها
بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص
الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا
يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام
كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اى من جنس
الاطراد التعليل بالنفى من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء
العدم اى عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة
يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود علة اخرى
من وجه آخر لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف
لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى
فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفى كقول الشافعى فى النكاح اى فى انه لا
يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف اخر له اثر فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان
مما يسقط بالشبهة ليبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون
النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت
بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال
تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال كون
السبب للحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون به سبب اخر غيره فيصح الاستدلال وهو
فى الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفى فى مواضع كقول محمد فى ولد

الغصب

الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب
لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر
انه لا خمس فى ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما كان فى
ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن
فى ايدى الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس
والاحتجاج اى من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو
الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وفى
هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد
وهو عمل بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو
الدليل الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمى هذا
النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال
او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول
وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعى على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل
ولم يثبت به معارض قطعا بقى الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرايع بعده
عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بمبق يعنى الدليل الموجب لوجود
حكم فى الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض اخر مفتقر الى علة
اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع
ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
النسخ فيها لكونه خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اى الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق فى كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليله ثم وقع الشك فى زواله

اى زوال الحكم لعدم وجدانه المزيل اعلم انه لا خلاف فى عدم جواز العمل
بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف فى استصحاب
حكم الحال بعد دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب
المستدل اى جعله حال البقاء على فلانه اى على الثبوت مصاحبا للحكم
موجبا اى دليلا ملزما عند الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة اى
ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
تظهر فى مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا فى الشقص الذى بيع من
الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فيما اى فى السهم
الذى فى يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو فى يدك بالاعارة ان القول
قوله يعنى القول للمشترى ولا يجب اى لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة
اى باقامة البينة على ملك ما فى يده لان الشفيع يتمسك بالاصل لان
اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وقال الشافعى يجب بغير
بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده [illegible] مسئلة فى بيع الشقص
يتحقق خلاف الشافعى فى استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة فى
الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك
باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى
وعند الشافعى القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب
المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظنى
حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل
القطعى على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره

فلايكون

فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحرى والاحتجاج بتعارض
الاشباه وهو عبارة عن تنافى امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به
المتنازع فيه كقول زفر فى غسل المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل
فى المغيا كقولهم حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى
فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق فى وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير
دليل يعنى هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين
العلم والجهل فباى دليل ثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشياء
قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات
مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال اعلم
نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل
صح وفى بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون
تعارضا فى المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما فى [illegible] تعارض الدليلين فى نفس الشىء وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما فى الباب
ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره فى التوقف لا الميل الى احدهما بلا
ترجيح وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفى وجوب الغسل قطعا والاحتجاج
بما لا يستقل الا بوصف اى من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذى
لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه يقوى به
اى بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعنى لا يوجد ذلك الوصف فى الفرع

كقولهم اى قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا
مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس
المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو
حال البول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو
ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة الحكم
كقولهم في الكتابة الحالة انها باطلة اى عقد لا يمنع من التكفير اى من جواز
التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من
التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا
على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز
الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل
كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل
الفطانة كقولهم اى قول بعض الشافعية في منع جواز الصلوة بثلث ايات الثلث ناقص العدد عن سبعة
يتأدى بها الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية اى كما لا يجوز بدون الاية وهو ظاهر
الفساد لانه لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في المغني ان قراءة الفاتحة
ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع ايات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال ووله في
الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهو غير منقول عن السلف بل احدثه من كان
عن طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا اختلاف في انه يطلب الدليل ممن قال
حكم الله في هذه الحادثة كذا او لا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم

بكون

بكون قال ليس على الصبي والمجنون زكوة يحمل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على
معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم
يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي
تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه تع علم نبيه عم الاحتجاج
بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان دليل النفي والاثبات في العقليات لا في حقيقة الوجود و
العدم كحدوث العالم في الاول وبقاء الشيء في الدارين واما في الشرعيات فهو على الاثبات كوجوب شيء وملكه
مع وجوه كثيرة واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاء الدليل فيحكم شرعي فكيف
يطلب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالنفي يطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قيل الدليل نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة
بين الاثبات والنفي قلت قولنا لا دليل انما يكون دليلا لو كان النافي عالما بجميع الادلة خاصة ولا
علم له بذلك فيحتج بالدليل لا العلم بانتفاء الدليل فان قلت قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد
به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال
محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك
لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس
ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما
يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة
ما يعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اى العلة او وصفه والثاني اثبات
الشرط اى شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء
هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا

يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي والايجب
على المدعى الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا
الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجد في النسيئة
شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة بالجنس من حيث انه بعض
العلة اخذ شبهة العلة فاستتبع شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد
البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب
وهذه الصفة هل هي شرط الزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول
لا يجوز التكلم فيه بالرأي الا بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة والاطلاق في قوله
تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات
الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهو شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز
اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم
اعلنوا في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا مثال لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيها وسوى الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكنه
اختلاف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا
بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء تصغير
بتراء وهي تانيث ابتر كالحميراء تصغير حمراء وهي تانيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا
في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو يتمسك
بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء
اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر
والمزيد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم للاعرابي حين سال الاعرابي

بقوله

بقوله هل على غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص
فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها
فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة
القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة
القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكان الحكم
لا يتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة
تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها على صحة تعديتها الى الفرع
لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد
العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يجمع
قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل
وان لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة
المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب
علامتين على شيء واحد قيل هذا بخلاف فرع اصل اخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى
النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل و
الفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم
الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال
صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور
على انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الاخر
والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل لا خلاف في اثبات سبب او شرط او حكم ابتدا

بالرأي بطريق التعدية بطل لان الدليل شرع لادراك احكام الشرع في اثبات الموجب
بصفة اثباته الشرع وليس للعبد [illegible] ذلك بل في اثبات الشرط بصفة ابطال الحكم
وهذا نسخ لانه لم يكن شرطا لوجود الحكم بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه
فكان هذا الحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز
وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من اصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع
فيعلل ويتعدى الى محل اخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز
اختاره صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع مثلا
اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك
بينه وبين اللواطة لم يكن جعل اللواطة سببا له ايضا ومع يكون الموجب للحد المعنى
المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الحكم لما اسند الى المعنى المشترك
استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل منهما فلزم من بطلان القياس لان
شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج
المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذلك يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف
الذي يوجب بسببه الزنا الحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا ان يكون موجبا للحد لان ذلك
المعنى موجب للحد بسبب الزنا المراد من في المعنى والتعدية [illegible] فقام بطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام وان فالمراد من التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع
اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما
كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس
اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المص

في شرحه

في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فهو دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل
القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك الاستحسان لانه لا يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا
يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي
كالسلم فان القياس يأبى عن جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص
وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس
كان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس
يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فكان
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار
مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع
ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عن بان القران في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل
الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع تطهير الاواني مثال الضرورة فان القياس يقتضي
عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال القياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم
ليس بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع
الطير يأخذ بمنقارها وهو عظم ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى وللاصار في العلة هنا
شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عند علمائنا رحمهم
خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو الخفي وفيه رد لمن طعن
على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس نعرفه بالرأي وهذا قول
بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث
المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونقول اذا

على مورد النص فلا يصح تعديته الى الاجارة ولا يتم القياس لوجود المستأجر اذا اختلفا
بيد المستأجر فيما المدة وعلى وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما
يدار الحكم على التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى قد وجد
قبل القبض وبعده وجوابه ان كل واحد منهما يدعي عقدا الا ان الخلاف النصي يحكم
باختلاف الثمن فان المبيع بالالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته الا
الاجارة [illegible] وشرط الشيخ في بيان الاجتهاد شروطه
لانه لابد للقياس من الاجتهاد [illegible] وهو عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه
اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وكسائر الاقسام
ولا يشترط حفظه بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد
به ما يتعلق به الاحكام وعلم السنة [illegible] بطرقها اي المتن والسند ايضا
ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرقه بشرائطه وحكم الاصل
بذا البدل حتى ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل
الفقهية واحد بأثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي ما قضى عنها زوجها قبل
الدخول بها ولم يسم مهرا قال ابن مسعود رض فيها اجتهد برأيي فان يكون صوابا
فمن الله وان يكون خطأ فمني ومن الشيطان [illegible] ولم ينكر عليه احد فكان
اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
[illegible] المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف
تكليف [illegible] كما في استقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه
تصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات
لا في العقليات التي من اصول الدين الا على قول بعضهم فالحق فيها واحد بالاجماع

والمخطئ

والمخطئ كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس [illegible] انهم ما كلفوا
باصابة ما عند الله من الحق لكلفوا الاجتهاد لا الاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطأ بعضهم الحق كما في جماعة يطلب في بيت مظلم فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم
مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب بتطلب انتهاء والباقون مصيبون ابتداء و
كالنزاع المجتهدين في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب الخرج قالوا في قوم متحرين في
القبلة مختلفين [illegible] الامام مخطئ جهة القبلة
ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده
عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله [illegible] مخطئ فلان حينئذ يطلق الخطأ فا
انصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس
اجتهاده بمعنى ان يكون فعله مشروعا فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اي في اصابة
المطلوب [illegible] الخطأ المطلق لا يستوجب [illegible] فلان حينئذ تدل
على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد
ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف
الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي بهذا المعنى تخصيصا لان العلة
باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن عموما حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد
خلافا لبعض مشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة
محتجين بان العلل امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل العلة في بعض المواضع
دون بعض فالتخلف لا يخرج العلة عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود
الحكم قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة
لان الشرع جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع

وذلك اى بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتى توجب ذلك اى الحكم لكنه لم يجب به
لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض مع قيامها اى قيام تلك العلة لمانع فصار
اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا من كونه محل
تاثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب
اظهار مانع صالح للتخصيص [illegible] لانه شرط مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب
كل مجتهد اولا تيسر لكل مجتهد الذى يبين [illegible] عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع
وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم
العلة يلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول عدم
علتى فى صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم
لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا بكون العلة الشرعية علة تامة
فاذا صح تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزء منها او زاد عليه وصف اخر لم يبق تلك
العلة علة فيجب الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة
بتمامها ويتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اى بيان
كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا فى الصائم الناسى اذا صب
الماء فى حلقه ان ضبط الصوم لفوات ركنه الجزء بالمانع الناسى فلا صوم لا يفسد مع فوات
الركن حقيقة [illegible] اى تخصيص [illegible] فلا امتنع حكمه هذا التعليل ثم المانع وهو
الاثر وهو قوله [illegible] فانما اطعمك الله تعالى وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع
اى امتنع الحكم فى الناسى لعدم العلة حكما لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع حيث
انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقى الصوم
لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه والناسى [illegible] لان الفعل الذى تفوت ركن الصوم
مضاف الى غيره من الحق فيبقى [illegible] وجعلنا ما جعل الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا

على عدم

على عدم العلة حكما وبنى على هذا اى بنى من اجازة تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا
فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص تقسيم
المذكور لان القسمين الاولين ليسا تبين للحكم مع وجود علته وانما يعدان نقضا للعلة
وعدم الحكم هو باعتبار عدم العلة لا المانع مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص
العلة وهى اى الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع
تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط
فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع
يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة فى القبض معه
ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب
فانه لا يمنع من ثبوت الملك [illegible] بتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن
من الفسخ بدون الرضا والقضاء [illegible] يمنع لزوم الحكم وهو الملك [illegible] ولاية الرد فى فسخ
البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل [illegible] الشيخ شرح القياس وذكر
وحكم شرع فى دفعها ليتم بيان ان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع قال ثم العلل نوعان
على زعم العامة [illegible] وانما قيد [illegible] لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدم
على المؤثرة لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع [illegible] حيث المعرفة الحكم عليها
بالانتفاء بالمؤثرة [illegible] طردية ومؤثرة وعلى كل منهما ضروب من الدفع
والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا [illegible] اليها اهل النظر [illegible] كذلك ذكر العلل الطردية
لتبيين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة
وهو التزام [illegible] العلل اى قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم
المتنازع فيه وهذا [illegible] العلل [illegible] وهو محتاج اليه وهو مذكور فى عبارة غيره وهذا
القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لان المسلم [illegible] عليه فى المتنازع فيه مع بقاء

بالحكم ثم بالنقض على ما ذكره اشار اليه كما نقول في الخارج اى التعليل بالعلل المؤثرة وابراز النقض
الصورى عليها اوردنا مسئلة [...] الخارج [...] من السبيلين انه نجس خارج من البدن وكان
حدثا كالبول فيرد عليه اى على التعليل المذكور اى الخارج النجس الذى لم يسل يعنى نقضا
فانه ليس بحدث ومثله [...] في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو ان ليس
بخارج لان الخروج [...] الانتقال من باطن الى الظاهر وحينئذ [...] وكانه لا يصير خارجا
فلا يرد نقضا علينا [...] [illegible]
الذى صار علة او جزؤه وهو بالنسبة الى الاصل كالثابت بدلالة النص اى الحكم الى المنصوص
وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما يصير حدثا باعتبار انه مؤثر في
تنجس ذلك الموضع فيه اى فيوجب غسل ذلك الموضع على الوجه اى وصف الخروج
حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع [...] حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار
ما يكون منه اى بسبب الخارج من البدن [...] فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع
اى الموضع للسيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد به [...] باعتبار ما يكون منه احترازا
عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع والتعدى الى غيره وهناك
اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة
وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج منه نجس خارج نجس وليس بحدث
حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفع بالحكم اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم
الحكم في صورة النقض بيان انه حدث موجب التطهير بعد خروج الوقت يعنى بان يقول
لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لا يجوز المسح
للخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض [...] على تقدير الحكم اى ندفع
بخصوص الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في انه
الموجب للحكم [...] حدث فاذا لزم اى دام صار عفوا لقيام الوقت اى [...]

قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فلو لم يكن قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث في مدة المطالبة فكذا هذا اى في صورة البول فانه اذا دام صار عفوا لقيام
وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع بعد اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك
لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد
نقضا اما المعارضة فهو اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقيم دليلا على ما
ذكره بنفى الاقتضاء [...] الحكم لكن عنده ما يدل على خلافه وزعم بعض المحدثين
ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض
فاذا شرع في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان تاركا لاعتماده ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة
لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
فكان اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين احدهما
ان المعارضة فيها مناقضة والثاني نفيه بالمعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ
من كل واحد منهما فان فيه ابطال علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل
ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثانى وهو جعل المعارضة اصلا فان المعارضة قصدية
لان الملحوظ في المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانها لا يحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة
قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم مطلقا ولهذا يقول السائل
في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يفد دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار
الظاهر لا حقيقة وان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة
بجهة [...] ابطال [...] هذا الجواب عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا عن العلل
المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل
وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على وجهين احدهما

البتة فجعل الشروع في النوافل لا يوجب ما شرع فيه ولا قضاؤه لو افسده بعد ما اي
النوافل عبادة لا تمضي في فسادها اي لا تجب تمامها اذا افسدت احترز به عن الفساد
عن الحج لان الحج اذا افسدت يجب المضي فيه فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في
فاسده لم يلزم بالشروع فقال لهم لما كان كذلك اي النوافل كالوضوء في عدم الامضاء
وجب ان لا يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما لا يستوي عملهما في الوضوء حتى
يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسدها حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في
الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة لما لزمت بالنذر ينبغي ان تلزم بالشروع ايضا تحقيقا للاستواء وقد اختلف
في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا للنفي فيما ادعاه من الحكم المستلزم لخلاف
دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد
لان السائل لما جاء بحكم اخر ليس منافيا لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم
ينف التسوية ليكون اثباتها منافيا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم
بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس
لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع وهو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اي النوع
من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
في الاول كان في اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل الوصف الذي جعل علة في الطرد و

وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا
ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقا او
بالعكس فيقوى ظن الوصف علة في الطرد فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرجع
[illegible] فاذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق عليه حد العكس بل
هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكن لما كان شبيها بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره والذي كان على خلافه سماه عكسا واورده في هذا القسم اتباعا لفخر
الاسلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي الخالية التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره الله وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة ولا تغيير فيقع ما يراد [illegible] مقابلة
محضة [illegible] لا بطال علة الخصم وهذه المعارضة صحيحة بلا خلاف وهي ان تقول السائل
للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندنا ما ينفي مدعاك اذا قال الشافعي التثليث في
الوضوء فليس [illegible] قياسا على المغسول فيقال [illegible] ان القياس على المغسول يقتضي ذلك
ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس في الوضوء فلا يسن كالمسح على الخف او زيادة في تغيير
[illegible] الغسل [illegible] فلا يسن تثليثه ويعد [illegible] كالغسل في
[illegible] قولهم المسح ركن فيه [illegible] وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تغيير
للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث [illegible] الا الفرض في محل الفرض [illegible] وهذا
النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهو معارضة [illegible] المصير فيها الى الترجيح
لكنها دون الاولى لانها [illegible] بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن اراد فخر الاسلام ومن تبعه
هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر
في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا واثبات المناقضة ضمنا لا يدفع هذا

الاشكال لانه قيد المعارضة بالمخالفة ولم اجد جوابا يشفيه اهو القسم الثاني مثاله ما قلنا
هو ان يعارضه بمعنى ذلك الحكم لكن فيه زيادة [illegible] والتفسير [illegible] المسائل بان المعنى
ولاية تزويجها لانها صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه
صغيرة فلا تولى عليها بالولاية الاخرى في باب المال فان لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالا
الاتفاق وتعيين الاخ زيادة يوجب تغير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل
الولاية بل التسمية الا في تعيين الولي فيعني انتفاء اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفي ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذه الحكم الاول وغير الحكم الا انه معين
غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنه استلزمه لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات
اثبات الولاية على الصغيرة للاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية
غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد ويهذا صحت هذه المعارضة او فيه
نفي لما لم يثبت بالاول او اثبات ما لم ينفه الاول وهو القسم الرابع [illegible] في المحل
المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته الاول او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثبا
تا لما لم ينفه ولكن يكون تحت معارضه الحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت به مستلزما لانتفاء
الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء
العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فان المالك [illegible] ملك شراءه فقال اصحاب
الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا
يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة
اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث ان
التسوية حكمها وهو استواء البقاء والابتداء لما ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع
دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لم يثبت

الابعد

العبد المرهون انه لا ينعقد بين [illegible] ابتداء [illegible]
فكان باطلا كالبيع وقال [illegible]
نفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثباته ما نفاه بل ابطال الحكم اثر في محل اخر لكن يكون في اثبا
في الحكم الاول بان يكون بعينه مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول الاخ في المرأة التي
نعي اليها زوجها او اخبرت بموته فاعتدت ثم تزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني
صاحب فراش فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب
وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان
لا يتعرض الا لاثبات النسب من الاول وفي المعارضة اثبات من الثاني فكان ينبغي ان يبطل التعليل
من الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من حيث انه اذا ثبت من الحاضر
انتفى من الغائب [illegible] من يتحقق فيحتاج الى الترجيح فيقال الاول
فراشه صحيح والثاني فاسد والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء
ماؤه كما لو كان لكل واحد [illegible] فاسد [illegible] فيظهر في المسألة وجه
ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في ولد الزنا فان الملك للاول والحضرة و
الماء للثاني وان الفاسد يلحق بالشبهة والصحيح يلحق بالحقيقة فكانت اولى بالاعتبار من
الشبهة فلا يعارض الشبهة الحقيقة واما الثاني اي النوع الثاني من المعارضة المخالفة [illegible]
في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر علة اخرى في المقيس عليه ثم انه لا يكون موجودة
في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في العلة [illegible] كانت المعارضة بمعنى
لا يتعدى [illegible] هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان [illegible] لا تتعدى
من المتنازع فيه مثاله [illegible] في بيع الحديد بالحديد [illegible] فلا يجوز
بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل [illegible] انها عدمت في الفرع

بوجه في ذلك كما اذا كان احد المفسرين ظاهرا والاخر نصا واما انضمام الشي المعتمد
الى مثله لا يفيد في ذلك [illegible] وامر الهكي فيه مؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة
شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين اذا وجدا بقي
الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض
للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح بسبب قوة وصفا
القياس على قياس اخر يعارضه بقياس اخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام
حديث اخر اليه لا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليها ولا
بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة
حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صار بها القتل وجرحه اخر جراحات عشرة او واحدة منها
صار بها القتل بانه لا يترجح صاحب الجراحات حتى تكون الدية عليهما انصفين
لان كل جراحة منها [illegible] الجراحة صاحب الواحدة [illegible] يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر
جز رقبته ثم مات فالقاتل هو الجاز لكون [illegible] اقوى في التاثير [illegible] غير متصورة مع جز
الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الايتين المصير الى
السنة وبين السنتين المصير الى القياس وقول الصحابي وعلى هذا اذا تعارضت ايتان ثم صار الى السنة و
وجد فيها حديث يوافق احد الايتين فلم يكن ترجيحا للاية التي توافقها الا لانه وجه جواز
العمل به لا ان الاية [illegible] التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا
تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس اخر موافق لاحدى الحديثين فلم يكن
ترجيحا للحديث الذي وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالكتاب وكذا
المذكور الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس ركذا اي كما قلنا بمساواة صاحب
الجراحة قلنا الشفيعان في الشقص في الجزء الشائع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين

متفاوتين

متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا ترجيح احدهما على الاخر بكثرة
نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة لاحدهم سدسها وللاخر
نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الاخران الشفعة يكون
المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقسم بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة
مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك [illegible] المسئلة في الشقص وان حكم
الجوار عند مالك كذلك لنا في خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى
الذي صار الوصف به حجة هو الاثر ثم ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان
في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سور سباع الطير فيرجح على
القياس فان قيل لو صح الترجيح بقوة الاثر لوجب ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست دليلا بل شرط لترجيح جانب
الصدق وان سلمنا انها علة لا نسلم انها تحتمل بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن
الانزجار عما يحرم وان سلم انها تحتمل باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة
الانزجار متعذر فربما يظن انه اعدل وهو في الحقيقة اوفى من الذي يظن انه دونه
فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع
على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي
الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعله مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم
المتعلق به من وصف القياس الاخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب
تعيين [illegible] صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض فيشترط التعيين
فيه فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
مخصوص في الصوم دون سائر الواقع بخلاف التعيين المراد منه التعيين الا [illegible]

على البيع فقد تعدى الى الودايع يعني اذا ادى الامانة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة ردها و
لا يشترط تعيين الدفع بجهة الوديعة والمذهب اي في رد المغصوب او رد المبيع الفاسد حتى لو وهب
او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء كان
بصاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس
بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين
فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع
وغيرها نقضا عليهم اجيب بان الزام رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في
عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه
على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا المقام
لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم على الخصم ومتركل على الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا
المقصود بيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية والكثرة اصوله يعني ان يشهد
باحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح
الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي
انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل واحد هو الغسل وشهد
بصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا ذكر بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما سيأتي فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة
هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من
وجه اخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان
كثرة الرواة ليست بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس
الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح

بقوة

بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح
بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع العدم عند العدم وهو
العكس وهذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا
بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل
لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والجواب
انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتأكد
تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فتظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه
مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس
بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين فيسن تكراره وما قالوا لا ينعكس في المضمضة فانه يسن تكراره وليست بركن اعلم انه
لو قال القوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل
المقسم ما به يقع الترجيح والترجيح يقع بهذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك
ليس من اقسام ما يقع به الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا
تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات
اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال
قائم بالذات تابع له في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فلا
حكم الصنعة في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع ما ذكر من الاصل لان الصنعة
قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغير والعين هالكة من وجه
وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانها هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل
تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من وجه وقال
الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكنها عرض فلا

علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المذكورة ضمنوا الدية
عنده ولا يضمنون عندهما لانهم انما شهدوا على الشهود خبرا فكان بمنزلة ما لو اشهدوا على الشهود
على خبر بان قالوا ابعثوا محض واما انها اشبهت بالسبب فلوجود الواسطة بينهما وبين الحكم
وهي شهادة الشهود وكذا اي كما ذكرنا من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب
فكان العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى
العلة هنا اي دون الاسباب فانها يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة من حيث ان
العلة الاخيرة يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا يوجب الحكم الا بواسطة
اخذت شبها بالسبب وهذا هو المذهب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين
من هذا الجزء الاعلاه فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبه
اعلم ان هذا التقسيم اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا
حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام
ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منها وكذا امكن وجود كل واحد منها بدونه
جعل قسما اخر ووصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا
حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد
من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق
موضوع للثبوت للحكم ولا مما هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له دخل في التاثير لكان الاخر
وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل
يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا
الجنس او القدر محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
واذا كان فيه شبهة الفضل تثبت بشبهة العلة ولا يثبت بحرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين

ولها

ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر
وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما
علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول لانه ترجح على الاول في التاثير
لوجود الحكم عنده كما لو قال لامراته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد
دخولها في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق وان وجد الاول في الملك والثاني
في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا
خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما
لا معنى وهذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص
اسما لانها يضاف اليها في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها يثبت
بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما
لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه انما
المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا
ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه هذا اعلم ان مجموع الاقسام التي ذكرها المصنف
هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي تخرج من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان [illegible]
وهو لا يخرج بقوله علة في غير الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما
الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن الحق لشبهه بالاسباب جعل قسما اخر كما ذكرنا والقسم
الخامس الذي يخرج بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي
من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وهو ذلك كالشرط الذي
سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فصار الاقسام ثمانية وليس منها العلة الحقيقية

على انه لو يجب شي ... بكم البرء واقترانها لا يكون ذلك احترازا عما كان
منسوبا الى الشرط لانه يكرر فيه معنى العلية كما في فتح ... حق ... بحوده يتقوم الاوجه
سابقا ... احترازا عن ... كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان وجود الدخول ... متأخر عن صورة العلة وهي انت طالق لانه
وجد الكلام ... مقدما على انعقاده
علة ... هذا الشرط في حكم ... يتقدم على ... شي
كان الشرط متقدما على ... في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك
الشي ... الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالشهادة في
النكاح فانه متقدم على العلة ... والقبول صورة ومعنى لان انعقاد النكاح
تقدم الشرط على صورة ... فانه ... الشرطية وكذا ... لم
يتمحض شرطا بل كان مشابها ... معنى
الى الحكم ... والعلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حل شرط
لتلف العبد باباق لان علته فعل الآبق ... المانع الذي هو القيد
فكان الحل ازالة المانع ... للشرط ... شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الآبق
الذي هو العلة صورة ومعنى فكان سببا ... الذي ... العلة
لان السبب الذي ... الدابة
وههنا ... وهو الآبق ... بالشرط ... باختياره ... فانقطع
سببه عن الشرط ... فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
فلا يضمن ... عند ... الآبق ...
الامر ... على الامر ... الآبق ... فاذا انفصل
الآبق ... قال ابو حنيفة وابو يوسف ... فتح باب قفص فطار الطير

لا يضمن

لا يضمن الفاتح لان الاول ... على فعل مختار ... والشافعي يضمن لان الطيران
... الطير ... فصار ... وشرط
اسما لا حكما وهو ما يتعلق الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده ... موقف
الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما ... كاول
الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما ... من حيث انه يتعلق الحكم
اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما
... الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المراة في ... ان ابانها الزوج
احدى الدارين حال البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا
لزفر ... الشرطين من الحكم على السواء ... وجود
الجزاء في ... الشرط ... فكذا ... الشرط ... شرطا حكما
لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء ... وجوده
الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع
... على ... شرطا ... شرطا يكون مجازا بالاجماع
وشرط هو كالعلامة ... الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل ... الثالثة
كالاحصان في الزنا ... وانما ... بعلامة اي لا ينفك ...
الشرط عن معنى الشرط ... الشرط ... عن معنى الشرط ...
ان علم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب ... ان يكاتب عبيده اذا راى
فيهم خيرا ... شرط ... والكتابة تجوز اذا لم يعلم فيهم خيرا قلنا هذا الكلام ...
وكلام الله منزه عن ذلك ... الايجاب والكتابة ... الا
علم فيهم خيرا ... الشرط ... اي دلالة الشرط ... عن معنى الشرط ...

ومن اسلم اقتصر بذلك وقال يستحكم الى الاسلام مراهقا ما بلغت اوان حلمي واما حرمانه
الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى الكفر الباقي على
كفره ولا الى اسلامه لانه شرع اصلا بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي
لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فورث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة
لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض والمحض ضرورة
ثبوت الاسلام في احكام الاخرة يتبعه في احكام الدنيا لان احدهما لا ينفصل عن الاخر
فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولا
يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمان النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر
اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحته في حق احكام
الدنيا والاخرة استحسانا حتى بانت منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن
لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل
البلوغ بل يجبر على الاسلام لكن لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء
كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق
احكام الدنيا لانها ضرر محض وانا حكمنا بصحة ايمانه لانه يقع نفعا فان قيل الصبي
كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا
والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة
ونحوها كالصوم والحج فانه يحتمل ان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض
يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه يجب اتمامه على البالغ
لا يجب على القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد ادائها فلا يشق
ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة

وقبضها

وقبضها يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض هو
ما لا يشوبه نفع في الدنيا كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلا فان
فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا
ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى
اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي ح
ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد واذا
وجدت امرأته مجبوبا في خصومة فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا
ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر وهذا اشارة
الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور برأيه للاذن فيرتفع برأي الولي فيجعل هو
كالبالغ عند ابي ح وعندهما تنفذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه
صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة
الصبي بعد اذن الولي ولو باشر البيع بغبن فاحش من وليه ففي ابي ح روايتان في رواية
لا ينفذ لانه لا يجوز شبهه بتصرف تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي الولي تثبت شبهة النيابة
في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي
اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا النظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي
وفي رواية يجوز لانه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها
بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه الا في الاسلام والبيع فانه مولى عليه
فيه لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية

فيها فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية
فانه وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الاخرة بعد ان
استغنى بنفسه عن المال لانها انما يكون بعد الموت والاحتياج الى المال وعندنا وصيته
باطلة سواء كانت باعمال البر او غيرها وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة
الملك بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين
صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد بعد تحقق الحضانة للام الى سبع سنين
او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختاره يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار
لا يحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عم خير غلاما بين الابوين
والجواب عندنا انه عم دعا لذلك الغلام فتبركة دعائه اختار ما هو انفع له وهو لا يوجد
مثله في حق غيره كذا في المبسوط فصل والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج
عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في الاعتراضية لخروجه عن اختيار
العبد وهو الصغر ذكر الصغر لانه لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو في
الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادون حالا منه لانه قد يكون
للمجنون تمييز وفرق بينهما ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة
الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لان له نهاية ولا يعرض على ابويه فاذا ابيا تقع الفرقة
ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة
المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا
يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض الى زوال الجنون لانه لا نهاية له ولانه الزم
الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها معلقة لا ايما ولا مطلقة لكنه اي الصغير اذا عقل اي
ظهر شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة

بقاء

بقاء صغره وهو عذر يسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق
الله كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط
باعذار ويحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان
اصله دائم منزه عن الزوال فيكون وجب ترجيحه ولا ناحتمل الاداء اي اداه اي الصبي كان فرضا
لا نفلا الا يرى انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي ترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث
ووقوع الحرمة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق الارث من المسلمين وغيرها الايمان
لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض
وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد
كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وتجديد الاسلام
لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جعل الاصل الكلي في باب
الصغر وحاصل الاحكام الذي وضع عنه العهدة اي سقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو
قيد فائدة احترازا عن الردة فانها لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا الزجر
ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر
غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة
الرحمة طبعا لان كل طبع يميل الى الرحم عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا
يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي بقتل مورثه عمدا او خطا هذا تفريع على قوله يضع عنه
ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا
ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور
الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم
عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث
بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق

على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اذا ادا بالسرقة المستهلكة
مجاز او القائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو كسب
فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا ولا ضمان وان كان قائما
ان يصدقه المولى فقطع ويرد اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره
لاقى ثابت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد و
يضمن مثله بعد العتق لان اقراره يتضمن شيئين بحقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة
ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره
بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض فهو
حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية
وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد والعبادة اي لا ينافي اهلية
العبادة لان المرض لا يخل بالذمة ولا يمنع عن استعمال العقل حتى صح نكاح المريض وطلاقه
وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن لما كان سبب الهلاك بترادف الالام والذي
الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى
يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان
الموت علة الخلافة [illegible] الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والزمه يتعرض بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا
بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو
الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض
لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت
يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض يوجب الالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت
فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المريض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح

بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم فيما يتعلق بفضل عن حاجته الاصلية
فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض
اي تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية
المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يجب
الحجر بالشك فيصح كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بالاصل الظاهر في الحال وينقض في
فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض
جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من
مال مستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق
حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واذا لم
يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث
ينفذ العتق في الحال لعدم تعلق [illegible] بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان
حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو انما
ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا في حق الغريم او الوارث موجود
في اعتاق الراهن فان اعتاقه عنده تعلق حق [illegible] كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ
اعتاقه والجواب ان الانفاذ لانه وجد ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع
في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد
وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس
هما يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما
الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلاة شرط وقد فوت الشرط فوت الاداء
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم فصار بخلاف القياس والصوم يتأدى

انتصب خصما على الميت ومتى اقام خصم بينة الدين عليه واذا انقلب القصاص مالا بالصلح
او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لانه بدل القصاص
لان القتل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل المتفوت حيوة الا انه لا يصلح لحاجة
الميت بعد انقضاء دينه فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص
الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف بهذا فارق الاصل
كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ومن حيث القصاص للزوجين كما في الدية يعني لما كان
القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تنقطع بالموت لا ان المحبة بالزوجية
يكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الاثبات في
الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من القصاص لان وجوبه باعتبار الولاية
تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان تورث امراة اشيم من دية زوجها
وهو مذهب عامة الصحابة ولحكم الاحياء في احكام الاخرة على اربعة انواع
على الغير من حقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في الطاعات
هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل من حيث انه موضع
للخروج ومكتسب هذا معترض على قوله سماوية اي العوارض سماوية ومكتسبة ما يكون لا
ختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم
عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا يوصف بالجهل لعدم احتمال العلم
منه عادة وانما كان هذا من العوارض وانما جعل مكتسبا مع انه امر اصلي قال الله سبحانه وتعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه قادر
على ازالته باكتساب العلم فجعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح

عذرا

عذرا في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الصانع والعجز على ارسال الرسل
فانه مكابرة بترك الحسي فلذا لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه
ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عن عذاب
القتل في الدنيا وان لم يدفع عن عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات
الله تعالى كجهل من انكر صفة الارادة وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الاخرة مثل جهل
المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر
ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي
خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد
وانه لم يكن له تأويل فهو كحكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة
على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة
لانه يمكن الزامه الدليل والجبر عليه اما اذا كان له منعة لا يؤخذ بالضمان بما اتلفه
كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية
عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والسنة المشهورة في بيع امهات الاولاد فان داود والاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز
بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله لكنه مخالف للحديث
المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز
القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون
مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق نحو الجاهل
فانه لم يكن له اجتهاد صحيح اذا كان هذا النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة

وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه اذا اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء بالطريق الاولى واما عندهما فلترجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا ان اختلفا كون
القدر قد مر يدعي الاعراض اما عنده فلانه [illegible] مر واما عندهما فلبطلانه وان
كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما
بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في البيع عندهما كذا في المال وعنده
ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء
توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط
قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير و
وقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه الاصل
وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا با
البيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتملها كالنكاح والطلاق فالهزل يبطل
لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار لا يصير حقا
والهزل في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل
به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق
بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به
لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه
استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة
وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير
والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف بقوله [illegible] العمل بخلاف موجب الشرع
وان كان اصله مشروعا كالربا هذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع

باصله

باصله كالمواط [illegible] فيفيد التعريف لانه مع انه من الشرع حرم [illegible] اي محرم كان [illegible] وهو
اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا التعريف
اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع
شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه و[illegible] فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع مال
اي مال السفيه عنه والضمير راجع الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ اجماعا يعني لا يدفع الى السفيه ماله عند البلوغ باجماع العلماء ويترك في
يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي
لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون
بها ويتصرفون فيها والشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس
الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فاول اوان البلوغ او الحال
البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع
اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير المرء فيها جدا لان الخطاب
لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ
بالشبهات فاذا لم يعتبر في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى لان المال تابع لها وعندهما
لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعلق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله ولا
يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله
الهزل كالبيع والاجارة عند ابي ح لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع وعندهما كذلك
عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفه سبب [illegible] مال فيحجر عليه نظرا
له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي [illegible] الحجر [illegible] للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على
الناس ويستحق النفقة من بيت المال والسرف وهو الخروج [illegible] المدد وادناه ثلثة ايام المراد

في المجوس لانه تستعمل باذن صاحبه بالتبرع فيه لكنها لم تسقط بعذر الكره
واحتملت الرخصة ايضا كما ان الانسان في الاكل والوطي لا تصور ان يكون الا بغيره
ناكلوا [illegible] ثم بالبدل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ولا
لان حرمة الاكل في حرمة المال لا تجاز ان يجعل المال وقاية النفس فان استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما
الثالث والرابع حتى [illegible] لانه يكون
باذلا النفس لاعزاز دين الله سبحانه
وتعالى ولاقامة حق
الشرع
تم

تم شرح المنار ابن ملك بعون الله الملك الغفار على يد عبد حقير المعترف
بالعجز والتقصير الفقير عمر ابن [illegible] محمد بن سليمان [illegible]
عفا عنهما الرب العلي بحرمة [illegible]
النبي واله الصديق وصحبه الوفي في اليوم
الخامس من شهر محرم الحرام
سنة [illegible] وخمسين وثمانين
والف من هجرة من
له عزة الرفعة
والشرف صلى
الله عليه
وسلم


اهدایی
۱۳۷۷

